

54. Jahrgang.

Mai 1926.

Nummer 3.

Magazin

für

Evangelische Theologie und Kirche

Motto: 1. Kor. 3, 21—23.

„Darum rühme sich niemand eines Menschen. Es ist alles euer. Es sei Paulus oder Apollos, es sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige; alles ist euer. Ihr aber seid Christi; Christus aber ist Gottes.“

Herausgegeben von der

Deutschen Evangelischen Synode
von Nord-Amerika.

Published bi-monthly and entered at the post-office at St. Louis, Mo.,
as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

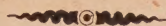
Inhalt.

	Seite.
Schrift und Bekenntnis. Dr. H. G. Grünmacher.....	161
Gottes Persönlichkeit. E. Schweizer.....	173
Infant Baptism. Prof. Vollmer	183
A Fifteenth Century Churchman. Prof. Crusius	193
Editorielle Neußerungen	203
Kirchliche Rundschau	208
Book Review	229

Magazin

— für —

Evangelische Theologie und Kirche.



Herausgegeben von der Deutschen Evangelischen Synode von Nordamerika. Preis für den Jahrgang (6 Hefte) \$2.00; Ausland \$2.20. Editor: Rev. G. Kamphausen, Dr. theol., 9807 Tubell Ave., Cleveland, Ohio, an welchen alle die Redaktion betreffenden Sachen zu senden sind. Dagegen alles Geschäftliche zu adressieren an: Eden Publishing House, 1716 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

Neue Folge: 4. Band.

St. Louis, Mo.

Mai 1926.

Die objektiven Normen der christlichen Wahrheit: Schrift und Bekenntnis.

Von Prof. Dr. R. S. Grünmacher.

Die Gegenwart legt mit Recht entscheidendes Gewicht auf persönliches religiöses Erleben und aktives sittlich-soziales Handeln. Auch das Christentum erweist sich letztlich als Wahrheit nur demjenigen, der es sich innerlich aneignet und seinen Willen entsprechend betätigt. Aber christlich zu nennen, hat man doch ein Recht nur diejenige Religiosität, die in einer Aneignung und Verarbeitung des geschichtlichen Christentums besteht, und christlich ist nur diejenige Sittlichkeit, welche das von Christus verkündete und begründete Gottesreich zum Ziele nimmt. Muß alles Objektive und Vergangene ins Subjektive und Gegenwärtige überführt werden, so muß sich umgekehrt alles persönliche Erleben und Handeln an den objektiven Erscheinungen der Christentumsgeschichte normieren. Auf diese objektiven Normen der christlichen Wahrheit, auf ihr Wesen und ihre Begründung, gilt es sich stets von neuem und gerade auch heute wieder zu bestimmen. Das soll in den folgenden Artikeln geschehen, die von Schrift und Bekenntnis unter dem dargelegten Gesichtspunkt handeln wollen.

I.

Die Schrift.

Unzertrennlich von jeder wirklichen Religion ist die Tatsache und dementsprechend auch der Begriff der Offenbarung. Diese besagt, daß die religiöse Verkehrsgemeinschaft zwischen Gott und Mensch auf einer Selbsterschließung der bis dahin ungekannten und unzugänglichen Gottheit dem Menschen gegenüber beruht. Die Eigen-

tümlichkeit der spezifisch christlichen Offenbarung besteht in der heilsamen Selbsterschließung Gottes in und durch die Erscheinung Christi in der Geschichte. Diese Geschichte trägt den Charakter eines zeit-räumlich begrenzten individuellen und einmaligen Geschehens. Es hat seinen Mittelpunkt in der Person Jesu Christi, in der Einheit ihrer Worte, Werke und Geschehnisse. Mit der Erscheinung Christi in der Geschichte ist aber ihre Anbahnung in weissagenden Tatsachen und Gedanken in der offenbarten Höhenschicht der israelitischen Religion, wie ihre Vollendung und Wirkung im geistigegebenem Verständnis der apostolischen Gemeinde unauflöslich verknüpft. Infolgedessen trägt die Offenbarung den Charakter eines Organismus, der sich um Christus als seinen Mittelpunkt gruppiert oder den einer fortschreitenden Entwicklung, das heißt einer kausal und teleologisch verbundenen Tatsachen- und Gedankenreihe, die in Christus und seinem genuinen Verständnis ihr Ziel und darum auch ihr Ende erreicht. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, ja Notwendigkeit innerhalb der Offenbarungsgeschichte eine Organisation und Entwicklung anzuerkennen und zwischen ihren einzelnen Stufen und Teilen je nach der näheren oder entfernteren Beziehung zu Christus zu unterscheiden.

Ist damit in der hier gebotenen Kürze Wesen und Begriff der christlichen Offenbarung bestimmt, so gilt es mit dieser nunmehr die **Schrift** in Verbindung zu setzen. Wie alle Geschichte unmittelbar und rein nur durch Vermittlung eines Schriftzeugnisses erhalten bleiben und fortwirken kann, so vermag auch die Offenbarung in dem geschichtlichen Christus dauernd lebendig und wirksam zu bleiben, nur wenn ein ihr entsprechendes Schriftzeugnis entsteht. **Schrift und Offenbarung unterscheiden sich eben so entschieden von einander, wie sie auf das Innigste verknüpft sind.** Wären beide identisch, so wäre vor der Entstehung der Schrift überhaupt keine Offenbarung vorhanden gewesen, das heißt, weder die prophetischen Reden vor ihrer Aufzeichnung, noch Christi gesamntes Leben und Sterben, noch die mündliche Verkündigung der Apostel hätten vor ihrer Fixierung Offenbarungscharakter an sich getragen — ein ganz unmöglicher, ja irreligiöser Gedanke. Andererseits trachtet jeder Geschichtsverlauf, der dauernd und direkt wirken will, danach, eine schriftliche Fixierung zu gewinnen. Könige haben von jeher dafür gesorgt, daß ihre Taten und Geschehnisse unverlöschbare Spuren in Stein und Pergament hinterließen, die Helden sorgten, daß sie Sängern fanden. Aber während in solchen Fällen zwischen den Geschichtsereignissen und ihrer Beschreibung nur ein äußerer oft künstlich hergestellter Zusammenhang waltet, kennen wir doch auch solche Vorgänge, zu denen ihre Niederschrift selbst noch als integrierender abschließender Bestandteil gehört. Bei Eidesleistungen verschiedenster Art ist die Handlung erst mit ihrer schriftlichen Aufnahme und Unter-

schrift „rite“ vollzogen und abgeschlossen, Staatsaktionen oder auch päpstliche Allokutionen gewinnen erst dadurch einen Abschluß und ein vollgültiges Gewicht, daß sie in einer besonderen Urkunde schriftlich fixiert und publiziert werden. Im Anschluß an diese letztgenannten Beispiele ist nun das Verhältnis von Schrift und Offenbarung zu bestimmen. Wer ernstlich in der Geschichte Jesu Christi die besondre Veranstaltung Gottes zum Heil der ganzen Menschheit sieht, für den ist es ein unsinniger, fast lästerlicher Gedanke, daß Gott ihr nicht eine abschließende Form zur regelmäßigen, direkten und dauernden Wirksamkeit in einer entsprechenden Schrift hätte geben sollen, daß er das unterlassen hätte, wofür die Menschen gegenüber so viel unbedeutenderen Tatbeständen gesorgt haben. Aus der Erkenntnis, Gott wollte und wirkte geschichtliche Offenbarung können wir darum unmittelbar — und nicht nur durch den logischen, sondern auch durch den religiösen Schluß des Providenz-Glaubens — die Gewißheit ableiten, dann wollte und wirkte auch Gott eine abschließende und erhaltende schriftliche Fixierung.

Es bleibt nur die Frage, ob wir die Herstellung der abschließenden Schrifturkunde als einen zweiten, besondern Akt Gottes werten sollen, oder ob sie sich als Schlußteil der Offenbarungsbetätigung Gottes auffassen läßt. Wir entscheiden uns für die zweite Möglichkeit. Denn indem Gott seine Offenbarung als dauernden Bestandteil der Geschichte einverleiben wollte, gliedert sich die Bereitung der Form, durch die das allein möglich wurde, am besten der Offenbarungstätigkeit noch selbst ein, weil Form und Inhalt hier so eng zusammenhängen, daß sie auf die gleichen Faktoren der göttlichen Wirksamkeit zurückgehen müssen. Wie die Offenbarung aber überhaupt auf eine besondre, sich so niemals wiederholende Betätigung Gottes zurückzuführen ist, die einzigartig wunderbaren Charakter an sich trägt, so gilt dann auch für die Schrift, daß sie auf eine einzigartige Betätigung Gottes zu basieren ist. Diese besondre Betätigung Gottes zur Herstellung der die Offenbarung widergebenden und abschließenden Schrift trägt den Namen der *Inspiration*, deren Wesen es nunmehr näher zu bestimmen gilt.

Durch die enge Verknüpfung von Schrift und Offenbarung ist die Möglichkeit ausgeschlossen, die Entstehung der Schrift auf eine spezifisch andre Betätigung Gottes als die offenbarende zurückzuführen, und die weitere Ueberlegung hat sich nur darauf zu richten, ob innerhalb der offenbarenden Betätigung Gottes sich eine *speziell inspirierende* abgrenzen läßt, die sich ausschließlich auf die Herstellung der Schrift richtet. In der Tat waren die Jünger Jesu auch schon bei ihrer mündlichen Verkündigung „inspiriert,“ aber der Begriff der Personalinspiration ist dafür eine mißverständliche Bezeichnung. Nach ihm scheint es so, als hätte die Inspiration dauernd an den betreffenden Persönlichkeiten und durchwalte alle ihre

Betätigungen in gleicher Weise. Wir werden jedoch eine Reihe zwar streng persönlicher Entschlüsse und Handlungen der Apostel ansehen können, bei denen von einer Inspiration keine Rede sein kann. Infolgedessen kann nur von einer **persönlichen Potenz** zur Inspiration die Rede sein, die sich genauer aus einer **besonderen geschichtlichen Situation** und aus einer Reihe **natürlicher und geistiger Verhältnisse** zusammensetzt.

Sollen die neutestamentlichen Schriften einerseits Wiedergabe eines besonderen Geschichtsverlaufs sein, anderseits aber Zeugnisse des gläubigen Verständnisses dieser Geschichte, so müssen ihre Verfasser sowohl in **geschichtlicher Nähe zu jenen Begebenheiten** stehen, als auch **durch sie zum Glauben gekommen sein**. In den geschichtlichen Vorbedingungen ist zugleich der Hauptgrund gegeben, warum Inspiration nur im Bereich der Urchristenheit, niemals aber mehr in späterer Zeit vorkommen konnte. Als zweite Voraussetzung aber ist unumgänglich die **innere religiöse Beziehung**, da nur sie den Sinn für Glauben und Bekennen und damit die Wiedergabe einer Heilsgeschichte niederzuschreiben ermöglichte. Endlich kommen noch bestimmte natürliche Voraussetzungen wie eine über das Durchschnittsmaß hinausgehende geistige Bildung und Begabung hinzu. Die Inspiration selbst besteht darin, daß Menschen, welche diese Voraussetzungen besitzen, **veranlaßt werden eine Form zu schaffen, in welche der ihnen wohlbekannte und verstandene Offenbarungsgehalt in eine abschließende und dauernde Gestalt aufgenommen wird**. Der Impulsus und der Zweck Gottes schaffen die Inspiration oder sind die Inspiration. Dieser schon bei der mündlichen Darbietung der ersten Zeugen und Missionare des Christentums einsetzende göttliche Antrieb, kommt bei der Abfassung von schriftlichen Urkunden und Bezeugungen der evangelischen Geschichte mit ganz besonderer Stärke zur Ausführung. Selbst in unsrer schreib- und drucklustigen Zeit gilt doch noch, daß die innere Beziehung zu irgendeiner Angelegenheit eine viel innigere und lebhaftere sein muß, wenn man sich nicht nur zu ihrer mündlichen Vertretung, sondern auch zu ihrer schriftlichen und zwar nicht nur in einem vertraulichen Privatbriefe, sondern in einem für einen größeren Kreis bestimmten Schriftstück entschließt. Es geschieht das nur dann, wenn die Tendenz zu einer umfassenderen und dauernden Wirksamkeit vorhanden ist. Das gilt erst recht für die neutestamentliche Zeit und die Männer, die als Verfasser der biblischen Schriften in Betracht kommen. In der That sind sich auch die neutestamentlichen Männer, wie etwa der Prolog des Lukasevangeliums oder der Schluß des Johanneischen Evangeliums beweisen, der außerordentlichen Bedeutung gerade ihrer schriftlichen Fixierung der Offenbarungsgeschichte bewußt. Die dafür eingesetzten gesteigerten menschlichen Kräfte und Zwecke bei der Formulierung und Abfassung der neutestamentlichen Schriften gestatten

auch einen Rückschluß auf ein besonders großes Maß göttlicher Betätigung oder Inspiration. Um diesem Satz zustimmen zu können, muß man freilich entschieden brechen mit einer allgemeinen alt-dogmatischen Voraussetzung, die sich bei der Inspirationslehre besonders schädlich geltend machte, nämlich mit der Annahme, daß je aktiver Gott desto passiver der Mensch, und umgekehrt je stärker sich der Mensch betätige, um so schwächer Gott nur wirke. Demgegenüber legt aber das wirkliche Leben und die reale Religion Protest ein und spricht für das Gegenteil. In der gesteigerten menschlichen Aktivität kommt auch gesteigert göttliches Geben zum Ausdruck, das letztere schafft das erstere. Im Schaffen des Menschen etwa des Künstlers eint sich beides, stärkste Anspannung zur Konzeption und Ausführung eines Werkes und die Gewißheit, gerade dabei abhängig, „inspiriert“ zu sein. Der Genius, die Gottheit, wirkt in dem Künstler gerade in seinen mächtigsten Schöpfungen. Nicht minder ist dem religiösen Menschen gewiß, daß ihn gerade auf den Höhen seines Lebens, die er sich selbst schuf, Gottes allmächtige Wirksamkeit leitete und daß er Gott gerade seine stärksten Taten zum Opfer bringen muß, indem er sich bei diesen als ganz abhängig bekennt. Diese Erfahrung hat besonders Paulus Phil. 2, 12 ausgesprochen. **Göttliches und menschliches Wirken schließen einander nicht aus, sondern gehen nebeneinander her, ja stehen in instrumentalem Verhältnis zu einander.** Hätten wir Recht mit der Behauptung, daß die menschliche Tätigkeit eine besonders intensive und umfassende bei der Abfassung der biblischen Schriften ist, so haben wir ein Recht, auch die göttliche hier als besonders stark zu denken und zwischen der Wirkung Gottes bei der mündlichen wie der schriftlichen Wiedergabe und Bezeugung der Offenbarung mindestens einen quantitativen Unterschied zu machen. Allein mit diesen Feststellungen sind wir noch nicht am Ende unsrer Erörterungen angelangt, zumal sie Anlaß zu einem nicht leicht zu nehmenden Einwand bieten. Decken sich in dem bisher behaupteten Umfang menschliches Zielfetzen und Wirken mit göttlichem, so liegt die Gefahr einer pantheistischen Betrachtungsweise nahe, für die alles in gleicher Weise menschlich und göttlich ist. Damit aber wird die Eigentümlichkeit der theistischen und christlichen Gottesvorstellung nicht gewahrt. Denn so gewiß nach ihr Gott auch allen innerweltlichen Zwecken und Handlungen, allen „*secundae causae*“ als „*prima causa*“ immanent ist, so gewiß geht sein Wesen und seine Wirksamkeit nicht darin auf, sondern darüber hinaus, es gibt spezifisch göttliche Gedanken und Werke, die nicht mit menschlichen sich decken. Und so genügt es auch nicht, Gottes inspirierendes Wirken mit den menschlichen Zwecksetzungen und Betätigungen bei der Herstellung der neutestamentlichen Schriften zusammen fallen zu lassen, sondern es geht über jene sowohl hinsichtlich der Zwecke, die es verfolgt, wie

hinsichtlich der Kraft, mit der es geschieht, weit hinaus. Ein wenn auch von der prophetischen Offenbarung handelndes Wort im ersten Petrusbrief (1, 10) ist hier wohl geeignet weiterzuführen, jenes Wort, in dem es heißt, daß die Propheten selbst noch Forschungen anstellten, über das was der Geist durch sie geredet hatte. Danach werden dem Geist Gottes weiterreichende Gedanken und Absichten zugeschrieben, als sie die Menschen durch die er redet, besitzen, — eine Behauptung, für die wir uns ein gewisses Verständnis durch den Blick auf analoge Erscheinungen erwerben können. Wie oft scheint zunächst Absicht und Betätigung eines Menschen ganz mit denen eines andern zusammenzufallen, den er zu seinem Vermittler und Werkzeug gewonnen hat, und wie deutlich wird danach, wie viel weitergehende Zwecke der erstere verfolgte und auch erreichte, von denen der zweite nichts ahnte, und wie dessen Kräfte weit über ihr natürliches und regelmäßiges Maß hinaus dadurch gesteigert wurden, daß jener ihn „inspirierte.“ Es bleibt bei dem Bestand, daß die göttliche Aktivität sich durch die menschliche vermittelt, an ihre Zwecke sich anschließt, aber sie greift weit über sie hinaus hinsichtlich der zu verwirklichenden Zwecke wie der zur Verwendung gelangenden Kraft. Gottes Zweck geht bei der Abfassung der einzelnen Schriften auf die Herstellung eines ganzen Schriftenkomplexes, welcher dauernd die Offenbarung in abschließender Form erhalten soll, während die Absicht der menschlichen Schriftsteller nicht weiter reichte als einen Teil der Offenbarung unter bestimmte konkrete Gesichtspunkte zu stellen und einem beschränkten Kreise zugänglich zu machen. Gott aber steigert die zur Erreichung solcher partikularer Ziele allein genügende natürliche Kraft so, daß ein universales Resultat herausspringt, er bewirkt es, daß Lukas nicht nur so schreibt, um den Theophilus in seinem Christenstand gewiß zu machen, sondern Menschen aller Zeiten und Orte. Er gibt dem Paulinischen Schrifttum einen Gehalt, daß sich nicht nur eine der damaligen Christengemeinden in ihren konkreten Nöten dadurch zurecht finden konnte, sondern alle christlichen Gemeinden hier immer wieder Licht und Weg finden konnten.

Die Inspiration ist mithin derjenige göttliche Akt, vermöge dessen Gott seine materiale Offenbarungswirksamkeit formal schließt, indem er durch menschliche Vermittlung einen Schriftenkomplex herstellt, der die dadurch abgeschlossene Offenbarung für alle Zeiten wirksam erhält.

Durch die Verbindung mit der Offenbarung, deren Urkunde und Bekenntnis die Schrift ist, wie durch ihre Zurückführung auf eine besondre inspirierende Tätigkeit Gottes ist der Bibel das Ansehen einer objektiven normativen Quelle der christlichen Wahrheit gewährleistet. — In den bisherigen Ausführungen sind allerdings nicht alle Probleme der Lehre von der Schrift erledigt. Es bleiben

noch die nach ihrem **kanonischen Umfang**, der Art und Grenze ihrer **Autorität** und ihrer tatsächlichen **Verwendbarkeit** übrig. Da wir diese nicht in gleicher Ausführlichkeit behandeln können, fassen wir unsere Meinung in kurze, aber wie wir hoffen, doch durchaus verständliche Thesen zusammen.

1. Mit der prinzipiellen Verknüpfung von Offenbarung und Schrift ist noch nicht der ganzen, konkret in unserer Bibel vorliegenden, **Schriftensammlung** Offenbarungsansehen gewährleistet. Ein Blick in die Geschichte lehrt nämlich, daß sowohl hinsichtlich des Textes der einzelnen Schriften wie in Bezug auf deren Zugehörigkeit zum Kanon Unsicherheiten vorliegen. Die Nachrichten aus der alten Kirche bezeugen, daß in den ersten drei Jahrhunderten sowohl Schriften als kanonisch behandelt wurden, die heute nicht mehr im Kanon stehen, wie das umgekehrt gegenwärtig kanonische fehlten. Auch die Feststellungen Ende des vierten Jahrhunderts haben kleinere Schwankungen bis zum Ende des Mittelalters nicht verhindert, denen für die römische Kirche erst durch das Tridentinum ein Ende bereitet wurde. Dagegen hat im Unterschied zu der reformierten Kirche die lutherische niemals in ihren Bekenntnisschriften ein Kanonverzeichnis aufgestellt. Luther und besonders Chemnitz (im 19. Jahrhundert wieder der streng orthodoxe Philippi) haben auf Grund historischer und inhaltlicher Erwägungen zwischen proto- und deutorokanonischen Schriften unterschieden. (Vergl. Th. Zahn: Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons.)

2a. Die Entscheidung über die **Kanonizität der einzelnen Schriften** kann nicht unabhängig von den Resultaten der historischen Forschung über ihre Entstehung erfolgen. Sollte diese aus äußeren oder inneren Gründen positiv und unwiderleglich feststellen, daß einzelne Schriften ohne ursprünglichen und ungetrübten Zusammenhang mit der in der ersten Gemeinde schließenden Offenbarungsgeschichte verfaßt sind, so fehlt die notwendige geschichtliche Voraussetzung für die Kanonizität, die im gegenteiligen Fall gegeben ist.

2b. Die damit gesetzte Abhängigkeit der gläubigen Gemeinde von der geschichtlichen Forschung entspricht nur der Abhängigkeit eines Gliedes von dem andern, dem — nach Paulus — für ein bestimmtes Gebiet eine besondere — charismatische — Ausrüstung gegeben ist. Sie bezieht sich zudem nur auf das Technische und Einzelne, während der Gemeinde eine Nachprüfung der Grundaxiome der historischen Forschung, die allein auch dem Glauben gefährlich werden können, sehr wohl möglich ist.

3. Unter den die historischen Vorbedingungen erfüllenden Schriften können aber nur diejenigen, welche gläubig Christus und das Heil darbieten als **religiös-kanonisch** gelten. Ob das der Fall ist, wird bei der einzelnen Schrift durch ihren objektiven Zusammenhang mit den als grundlegend für die Erfassung der christ-

lichen Religion erkannten Dokumenten festzustellen sein, sodann durch den Blick auf ihre religiösen Wirkungen in der Geschichte der christlichen Kirche. Sofern aber die letzteren sich über alle Zeiten und Orte verteilen, läßt sich auf diesem Weg kein definitiver Abschluß des Kanons in dem bisherigen oder etwa in einem größeren oder geringeren Umfang erreichen. Ergibt sich aber demnach keine absolut sichere äußere Umgrenzung der kanonischen Literatur, so wird dieser Tatbestand von Gott gewollt und für die Kirche wie in ihrer großen Vergangenheit, so auch in der Gegenwart ertragbar sein, ohne daß die rechtverständene Autorität der Schrift und die aus ihr zu entnehmende christliche Wahrheit dahinsiele. (Vergl. Grüzmacher: Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes. Leipzig 1908.)

4. Eine streng dogmatische Lehre von der **Autorität** der Schrift wurde erst am Ausgang des Mittelalters geschaffen, indem im Kampf mit dem Papsttum die Formel von der irrtumslosen, durch die Inspiration der Verfasser als Calami vermittelten „scriptura sola“ entstand, die den Charakter einer formal-gesellschaftlichen Autorität erhielt. Wohl durch Vermittlung Kalvins ging diese Anschauung in die alte Dogmatik auch des Luthertums über, wurde von ihr detailliert durchgearbeitet und mit dem „testimonium spiritus sancti“ begründet. Eine andre und neue Stellung nahm dagegen Luther ein. Diese besteht nicht in erster Linie in der Proklamation des „scriptura sola“ und in deren kritischen Verwendung gegenüber der Kirche, sondern in der Betonung ihres zentralen Gehaltes: Das Heil in Christus. Dieses schafft sich durch die von ihm ausgehenden Wirkungen Glauben, der sein Zutrauen auch auf die noch nicht erfahrenen oder überhaupt nicht erfahrbaren Bestandteile der Schrift als autoritativ ausdehnt. So wird die Schrift zu einer persönlich vermittelten, aber über den eigenen Erfahrungskreis doch weit hinausgehenden inhaltlichen religiös-christlichen Autorität. Zugleich hat Luther es vermocht, den stärksten Nachdruck auf die Beteiligung Gottes an der Herstellung der Schrift zu legen und dennoch an der Selbständigkeit der menschlichen Verfasser festzuhalten. Die Frage nach der Irrtumslosigkeit der Schrift in Nebendingen hat er als eine für die Gläubigen gleichgültige zurückgestellt, wenn er auch anscheinende Irrtümer nach Möglichkeit aufzuklären suchte. (Vergl. W. Walther: Das Erbe der Reformation, Heft 1, Der Glaube an das Wort Gottes.)

5. Demnach wird vollkommene religiöse Autorität dem von Christus und dem Heil handelnden Inhalt der kanonischen Schrift zuzusprechen sein, die sich selbst durch die Erzeugung entsprechender Wirkungen in der Kirche wie im einzelnen Christen Glaube und Gewißheit schafft. Die Anerkennung von Irrtümern in den nicht Christus und das Heil betreffenden Bestandteilen der Schrift vermag der wirklich innerlich religiös fundamentierte Glaube zu extra-

gen, so gewiß ihm immer wieder anderweitige Erklärungen dieser Irrtümer -- doch ohne wahrheitswidrige Apologetik -- nahe liegen werden.

6. Durch die sich in der Schrift findenden **dunklen Stellen**, sowie durch ihre verschiedene **Auslegung**, scheint ihre Verwendbarkeit als Quelle der christlichen Wahrheit fraglich zu werden. Aber in ihrem Zentrum: Christus und das Heil ist die Schrift hinreichend deutlich („*Perspicuitas*“) und aus dem hieraus sich ergebenden Gedankenkreis („*Regula fidei*“) fällt auch genügendes Licht auf die dunkleren Stellen („*Facultas se ipsam interpretandi*“). Die Mannigfaltigkeit der Auslegung hatte in früherer Zeit vor allem ihren Grund in der Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes. Aber auch seit der Alleingültigkeit des Buchstaben sinnes bleiben Fehler nicht ausgeschlossen, da die Auslegung an bestimmte Bedingungen geknüpft ist. Einmal setzt nämlich die Exegese eine technische Fertigkeit in der Beherrschung der Sprachen und der logisch-hermeneutischen Regeln voraus, wie sie nur der wissenschaftlich Gebildete besitzen kann. Ein wirklich inneres Eindringen in die Schrift, gerade nach Seiten ihres Offenbarungsgehaltes verlangt -- wie auf andern Gebieten -- eine Kongenialität mit ihrer Eigenart, das heißt ein Erfülltfeln mit demselben Pneuma, dem die Schrift entstammt, und das jedem Christen zugänglich ist. Die Kombination von wissenschaftlicher Technik und Pneuma schafft ein Schriftverständnis, das im Einzelnen zwar niemals unfehlbar aber zur Erkenntnis des Heils völlig ausreichend ist („*Sufficiencia*“).

7. Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich abschließend, daß die kanonische, inspirierte Schrift als geschichtliche und religiöse Offenbarungsurkunde eine autoritative und normative Quelle für die Erkenntnis der christlichen Wahrheit vom Heil in Christus zu sein vermag. Ihre wesensgemäße Verwendung erfolgt allerdings nicht durch beliebige atomistische Zitation einzelner Schriftstellen, sondern durch die offenbarungsgeschichtliche und organische Gruppierung des Stoffes im Ganzen wie im Einzelnen.

II.

Das Bekenntnis als Norm der christlichen Wahrheit.

Bekenntnisse sind Aussprache des Glaubens, besondrer Erlebnisse an der Schrift. Aber der Glaube hat sich in der Kirche oft bekennend ausgesprochen, an der heiligen Schrift sind vielfach Erlebnisse gemacht, warum sollten sich aus ihnen gerade die im Konkordienbuch gesammelten Bekenntnisschriften herausheben und durch Beilegung der Normativität ausgezeichnet werden? Daß sie die Rechtsgrundlagen von äußeren kirchlichen Organisationen geworden sind, kann naturgemäß ihnen keinen Wert beilegen, da ihnen rechtmäßig jene Bedeutung nur beigelegt werden konnte und kann, wenn

ihnen eine besondere religiöse Dignität zukommt. Auch der Refers auf die Konformität des Bekenntnisses mit der Schrift hilft allein noch nicht weiter, da es in der Kirche noch viele andre Schriften gibt, die nicht weniger gesättigt mit Schriftgehalt sind, als die Bekenntnisschriften. Oder wer wollte leugnen, daß Luthers Buch von der Freiheit eines Christenmenschen nicht ebenso schriftgemäß sei wie sein Großer Katechismus oder Melanchthons Loci, nicht in gleicher Weise die Messung am göttlichen Wert vertragen wie seine Apologie der „Confessio Augustana“? Es gibt somit keinen äußeren strengen, jeden zwingenden Beweis für die spezifische Wertung der Bekenntnisschriften, aber es gibt dafür eine innere, für jeden religiösen Menschen durchschlagende Argumentation — und nur eine solche hat auf diesem Gebiet ein Recht — die in der Anwendung des Providenzglaubens auf die Bekenntnisbildung besteht. Die besondere Wertung der Bekenntnisschriften ist ein notwendiger Ausfluß lebendigen Providenzglaubens.

Daß der Providenzglaube und das „Befiehl du deine Wege“. Christentum ein wertvoller und integrierender Bestandteil wahren Christentums ist, hat die Ritschlsche Theologie mit Recht, wenn auch einseitig hervorgehoben. Von der Providenz Gottes denkt der Christ sein ganzes Leben umfaßt, sonderlich aber dessen Höhen und Knotenpunkte. Die Beobachtung der religiösen Empirie zeigt, wie der Vor-sehungsglaube an den Wendepunkten des Lebens, mögen sie nun in die Höhe oder in die Tiefe führen, besonders kräftig, ja vielfach überhaupt nur an ihnen in die Erscheinung tritt. Der Providenzglaube für das Einzelleben zieht aber, wenn anders er mehr ist als religiös verbrämter Egoismus, den Glauben an die Leitung des Ganzen nach sich, der natürlichen wie der geistigen Welt. Waltet Gottes Hand über meinem Weg, wie vielmehr über der Gesamtheit und wie vielmehr über der Gemeinschaft, welche das in der Erlösung gesekete neue Leben fortpflanzt, — das sind keine Schlüsse kühler denkender Dogmatik, sondern der unmittelbaren Logik des Glaubens. Wer nicht eine „providentia spezialissima“ für die Geschichte der Kirche glaubt, zeigt damit ein Manko in seiner Religiosität, das ihn des Rechts der Sachverständigkeit in religiösen Fragen beraubt. Und innerhalb der Geschichte der Kirche werden genau wie in der des einzelnen Lebens ihre Knotenpunkte als besonders von Gottes Vorsehung umfaßt gedacht. Für die evangelische Kirche gibt es aber keine Zeit, die an Wichtigkeit den Tagen ihrer Gründung gleichkommt; will man ihr und dem, was sie schuf, nicht Gottes besondere providenzielle Wirksamkeit zueignen, dann wird man überhaupt kein besonders Band Gottes mit der Kirche des Evangeliums zu knüpfen vermögen. In den Bekenntnissen spricht die Kirche ihren Glauben aus. Sie drückt in ihnen ihr besonders Erleben und Verständnis der Schrift aus, positiv und negativ durch

den Abweis des Gegensatzes, und darauf basiert sie ihre Sonderexistenz. Sie hierbei nicht Normatives aussprechen lassen, hieße nicht nur den Glauben an die „*providentia*“ und „*gubernatio*“ Gottes und Christi radikal verleugnen, sondern auch jede Möglichkeit abschneiden, unsererseits dasjenige nachzuerleben, was die Eigenart der Reformation und ihr besonderes Gut war. Haben wir in den Bekenntnissen keine authentische Interpretation des evangelischen Glaubens, so ist für uns dieser Glaube überhaupt nicht vorhanden, da alle spätere Verklündigung und alles geistliche Leben in der Kirche der Reformation an die Bekenntnisse angeknüpft hat und durch sie formiert ist. Die Bekenntnisse sind uns um unsers **Providenzglaubens** willen **normative Explikationen des evangelischen Glaubens und des evangelischen Schriftverständnisses samt der Feststellung des Gegensatzes, den evangelischer Glaube einzuhalten hat.**

In dieser Wertung kann uns weder die Beobachtung irre machen, daß es bei der Entstehung der Bekenntnisse durchaus menschlich zugegangen ist, noch daß die Bekenntnisse zeitgeschichtlich bedingt sind, vergängliche Elemente enthalten. Nur menschlicher Eigensinn, der Gott Vorschriften zu machen sich erdreistet, kann verlangen, daß normatives kirchliches Wort in goldenen Schalen vom Himmel falle, Beugung unter Gott vermag dagegen auch in den menschlichen oft „allzumenschlichen“ „*secundae causae*“, wie im Streit der Theologen und der Diplomatie der Fürsten, dennoch die „*prima causa*“, Gottes normatives Schaffen, sehen. Und ebensowenig verliert eine Norm ihre Gültigkeit in dem Augenblick, wo sich zeigt, daß sie in einzelnen Punkten nur für die Zeit ihrer Entstehung normative Formulierungen in sich schließt. Nur das Hinüberschießen nach den Verhältnissen auf einem völlig fremdartigen Gebiete, dem des Rechts, hat gegenüber dem Bekenntnis und auch der Schrift zu der — auf der Rechten wie der Linken nicht selten geübten — Stellungnahme des „*Aut Caesar aut nihil*“ geführt, das heißt entweder man vindiziert Schrift und Bekenntnis absolute Irrtumslosigkeit und damit Normativität, oder man verwirft sie völlig und sieht es als seine Aufgabe in der Religion an, „eigene“ Gedanken zu haben und sich nicht „fremden“, das heißt denen von Schrift und Bekenntnis unterzuordnen. Auf dem Gebiet des Rechts mag das richtig sein, denn hier gilt entweder ein Gesetz bis in alle seine Details und in genau der Formulierung, die es empfangen hat, oder es gilt nicht. Die Geltung des Bekenntnisses wie der Schrift steht aber nicht in Analogie und Parallele mit der Geltung eines Gesetzes oder einer Rechtsurkunde, sondern sie hat ihr „*genus proximum*“ an der Geltung von Autoritäten im persönlich-geistigen Leben. Ein Vater und Lehrer ist und bleibt Autorität in allen entscheidenden Fragen des Lebens, auch dann, wenn in einem einzelnen Punkt sich seine Meinung als irrig erweist, oder sein Rat, gerade wenn er nutzbringend

befolgt werden soll, einer andern Formulierung bedarf, als er sie ihm gab. Es müßten schon sehr unweise und unwahrhaftige Kinder sein, die sich um deswillen einer solchen Autorität entzögen und sie nicht mehr anerkennen wollten. Und es ist ein Zeichen höchster geistiger Unreife, wenn man ein Bekenntnis nicht darum mehr im Ganzen als normative Autorität anerkennen will, weil man im Einzelnen Schranken seiner Normativität findet. Richtet sich dawider der Einwand, daß die Grenze des Normativen und Nicht-normativen allgemein gültig festzustellen unmöglich und damit eine unerträgliche Unsicherheit und ein schrankenloser Subjektivismus zugelassen sei, so läßt sich doch auch dawider einiges sagen. Zunächst muß der Unterschied einleuchten, der zwischen derjenigen Stellung besteht, die sich prinzipiell dem Bekenntnis als Norm unterordnet, darum mit größtem Vertrauen allen seinen Ausführungen und mit dem Willen sich ihm unterzuordnen entgegenkommt und nur bei zwingender Notwendigkeit davon abweicht, und einer Stellung, welche das Bekenntnis von vornherein als eine der eigenen Subjektivität gleichwertige oder wohl gar untergeordnete Größe ansieht, von der man beliebig annehmen und ablehnen kann. Wer genauer zusieht, wird bemerken, daß die verschiedenen Resultate der Bekenntnis- und Schriftkritik im einzelnen zum guten Teil abhängig sind von der prinzipiellen Stellung und Stimmung, mit der der Kritiker an beide herantritt, ob sie als ganzes für ihn Autorität sind oder einfach Bücher und Schriften wie alle andern. Weiter aber führt die Bekenntniskritik insofern nicht zu reinem Subjektivismus, als sie ja noch die Prüfung an dem Maßstab der Schrift anwenden kann, von der in unserm ersten Artikel über die Normen der christlichen Wahrheit die Rede war. Endlich ist das Subjekt, welches die Normativität der Bekenntnisformulierung im einzelnen ablehnt, nicht als ein Leeres zu verstehen, sondern als eins, das erfüllt ist mit geistlichen Erfahrungen und mit geschichtlichem Sinn und Erkenntnis. Das letztere dient dazu, um die zeitgeschichtliche Art einer Formulierung durch Vergleich mit der zeitgeschichtlichen Theologie festzustellen und aus der veränderten theologischen und geistigen Situation in der Gegenwart eine Neuformulierung, gerade wenn der religiöse Sinn des Bekenntnisses als wirksame Macht gewahrt werden soll, als notwendig herzuleiten. Die geistliche Erfahrung bewahrt vor jeder Kritik aus ungeistlichen Motiven und sichert den inneren Konnex mit dem Bekenntnis, durch dessen substantiellen Gehalt sie ja selbst hervorgerufen wurde, auch dann wenn der Zweifel auftaucht, ob auch in allen Akzidenzien das Bekenntnis den evangelischen Glauben in normativer Form ausgesprochen hat. Und ein Urteil, daß dies nicht der Fall ist, wird der einzelne Christ und Theologe erst dann — und auch dann nur mit größter Bescheidenheit — auszusprechen wagen, wenn er sieht, daß seine Erfahrung

und sein Urteil in der gläubigen Gemeinde nicht ohne Resonanz ist. Wer aber meint, daß durch alle diese Klautelen — und es ließe sich noch auf zahlreiche andre aufmerksam machen — doch die Unsicherheit und die Möglichkeit eines Irrtums in der Scheidung des Normativen und Nichtnormativen im Bekenntnis nicht ausgeschlossen sei, dem wird das freilich unumwunden zugestehen sein, aber mit dem Bemerken, daß evangelisch-theologische Arbeit prinzipiell kein Mittel kennen will und kann, das ihr Unfehlbarkeit garantiert. Endgültige „unfehlbare“ Entscheide überläßt sie der römischen Kirche und den weltlichen Gerichtshöfen. Von den Normen ihrer Arbeit aber weiß sie, daß sie ununterbrochen neu zu erringen sind, und das auch von aller Bekenntnismäßigkeit gilt, was Luther von dem Christsein überhaupt sagt, daß es stets im Werden, nicht im Werdensein bestehe.

Zusammenfassend ergibt sich: „Die Bekenntnisse sind in besonderm Maße auf die providentielle Geschichtsleitung Gottes zurückzuführen, weil sie in den Entscheidungszeiten und an den Knotenpunkten der kirchlichen Entwicklung entstanden sind. In den Bekenntnissen liegt infolgedessen eine normative Aussprache des Schriftverständnisses und Erlebens der christlichen Heilswahrheit in der Abwehr bestimmter Verderbungen vor. Sie ist zwar nicht irrtumslos und keineswegs frei von zeitgeschichtlichen Fragestellungen und Formulierungen, aber doch vermöge ihres Zusammenflanges mit der Schrift und ihrer Fähigkeit lebendige Erfahrung im einzelnen Christen zu erzeugen, eine normative Quelle der christlichen Wahrheit.

Gottes Persönlichkeit und Allgegenwart.

Von einem Fünfundachtzigjährigen.

(Ed. Schweizer.)

„Die Idee ist absolut, Persönlichkeit ist Beschränkung.“ Mit diesem Satz hat der Philosoph Hegel den Pantheismus begründet und Gottes Persönlichkeit für unmöglich erklärt. Unter der „absoluten Idee“ versteht man das Alles setzende, belebende, ordnende, organisierende Prinzip, das aber nicht als persönlich gedacht werden darf, sonst hört es auf absolut zu sein. Was Hegel die „absolute Idee“ nannte, das war dem Juden Spinoza die „gebärende Natur,“ und er verstand darunter den Urgrund, aus welchem ohne Unterlaß die erscheinende Welt aufsteht, und in welchem sie wieder versinkt. Die stets sich verändernde Welt der Erscheinungen nannte Spinoza die „geborene Natur.“ („Natura naturans“ und „natura naturata.“)

Setzen wir an Stelle der absoluten Idee: Gott, dann ist des Philosophen Satz richtig. Denn wäre Gott nicht absolut, dann könnte er nicht Gott sein. Das weiß auch unser Katechismus. Auf

die Frage: Was heißt: Gott ist ewig? lautet die Antwort: „Gott ist unabhängig von allem andern.“ Damit ist seine Absolutheit behauptet.

Der Pantheismus leugnet die Persönlichkeit des Absoluten. Ebenso auch der durchaus unvernünftige Materialismus. „Der Sinn des Materialismus faßt sich in Kurzem darin zusammen, daß immaterielle Seelen oder Geister nicht existieren, es gebe durchaus nur Materie, alles Existierende sei materiell; was man geistiges Leben nenne, sei also durchaus nur Betätigung des menschlichen Leibeslebens, insbesondere das Gehirn; schlechthin von der leiblichen Gesundheit und Kraft, deshalb namentlich von der Tüchtigkeit der Nahrungsstoffe sei die Tätigkeit des vermeintlichen Geisteslebens verursacht.“ Eine Kritik dieser Anschauung gehört nicht zum Zweck dieses Aufsatzes. Ich bemerke nur, daß der Pantheismus stets zum Materialismus führt. Auch der einst viel genannte David Strauß, erst Hegelianer, ist zuletzt Materialist geworden. So hat auch der Darwinismus in Deutschland im Materialismus geendet. Die Leugnung der Persönlichkeit Gottes führt zum Atheismus, zur Religionslosigkeit. Die Persönlichkeit Gottes ist ein Postulat der Religion.

„Auch die Widersacher der Religion vereinigen sich mit denen, die in ihr das alleinige Heil der Menschheit erkennen, in der Ueberzeugung, daß sie nicht sein kann, was sie ihrem Wesen nach ist, ohne Bewußtsein Gottes als das Persönliche, als das seiner selbst Bewußten und sich selbst Bestimmenden. Was sollte der Frömmigkeit auch ein Gott, der zu abstrakt und aller Realität baar ist, um Person zu sein?“ Zul. Müller. Ein Gott, der nicht sieht, nicht hört und keine Freiheit besitzt, etwas zu tun, ist kein Gott, zu dem der Mensch sich geschaffen und gezogen fühlt, in dem die Seele zur Ruhe kommt. So ist auch mit dem „Supreme Being“ der Freimaurer kein religiöses Verhältnis möglich, weil es bloß ein Abstraktum, ein Phantom ist, von dem man nichts zu befürchten und nichts zu hoffen hat; weshalb man von Religion in dieser Loge nicht reden kann.

Religion ist Gemeinschaft mit Gott. Aber auch mit dem Absolutum der Pantheisten, welches in sich selbst kein Ich ist, also auch kein Du für unser Gebet, gibt es keine Gemeinschaft. Von Liebe zu einem solchem Ding kann die Rede nicht sein. „Die Liebe, die nach ihrem Wesen in ihrem Subjekt und in ihrem Objekt Persönlichkeit voraussetzt, verliert hier allen Sinn, und an die Stelle des freien, kindlichen Vertrauens und der getrosteten Ergebung, die zugleich die Hoffnung auf Lösung aller Rätsel in sich schließt, tritt die trostlose, resignierte Beugung unter das Verhängnis und unter notwendige Verknüpfungen von Ursache und Wirkungen.“ Z. Müller. Mit einem Wort: Ist Gott nicht persönlich, dann gibt es keine Weisheit, keine Gerechtigkeit und keine Barmherzigkeit in der Welt.

geschichte und im persönlichen Erleben; von Vorsehung und zielbewußter Weltregierung und Ordnung der menschlichen Schicksale kann die Rede nicht sein. Alles Geschehen wäre Zufall, unberechenbare Naturnotwendigkeit. Beim Determinismus ist wohl auch alles Geschehen ein absolut notwendiges; aber es ist eine von Gott prästabilisierte Harmonie und dabei ein religiöses Verhältnis zu Gott möglich, so daß fromme Heiden und fromme Christen Deterministen gewesen sind.

Für bibelgläubige Leute ist der Beweis für Gottes Persönlichkeit überflüssig. Der Gott der heiligen Schrift hat sich geoffenbart, hat geredet und ließ mit sich reden. Alle Männer der heiligen Schrift haben gebetet im Glauben, daß Gott ihre Gebete erhöhe, daß auf ihre Bitten hin geschehe, was ohne ihre Bitten nicht geschehe. Sie hatten es nicht mit einem bloßen Prinzip, oder mit einem Phantom zu tun, sondern standen im Verkehr mit dem lebendigen Gott, der sich ihnen zu erleben gab.

Nun gibt es immer mehr Leute, denen mit der Bibel nichts bewiesen werden kann; die auf dem Zeugnis der gläubigen Erfahrung kein Vertrauen schenken und nur mit Gründen der Vernunft belehrt werden können.

Wir sind nicht in Verlegenheit. Die Theistische Philosophie hat die Persönlichkeit Gottes vollkommen überzeugend bewiesen. „Die vollkommene Einsicht eines persönlichen Wesens als Urhebers und Denkers der Welt ist die letzte Frucht der durchgebildeten und umfassendsten Wissenschaft.“ Das hat Schelling geschrieben, und jedem, der Schelling, seine Laufbahn und Philosophie kennt, dürfte dies eine Zeugnis genügen. Denn er war unter den Denkern einer der Größten und Ehrenwertesten. Ein anderer Denker, Jul. Müller, sagt: „Die endliche Wirklichkeit (die Welt), namentlich das Höchste in ihr: der endliche Geist, wird sich niemals befriedigend erklären lassen, solange sie den Ursprung dieser Existenz nicht in einem persönlichen Prinzip zu finden weiß.“ Nur als ein Werk der Intelligenz ist die Welt zu verstehen. Die absolute Idee Hegels und die „natura naturans“ Spinozas sind keine Intelligenzen, denn es sind fingierte, unpersönliche Prinzipien. Der Pantheismus kann darum das Dasein und Sosein der Welt nicht erklären. „Der Gott des Pantheismus ist bedingt durch die Welt. Denkt man sich die Welt hinweg, so hat man sich Gott selbst hinweg gedacht.“ Die absolute Idee hat keine Wirklichkeit ohne die Welt. Ist nun Gott nicht ohne die Welt, so kann er sie nicht zum Sein gerufen haben. Wie viel vernünftiger ist der Glaube an eine Schöpfung durch einen seiner selbst bewußten, allmächtigen Geist, der in seinem Werk etwas von seinem Wesen geoffenbart hat. Die Wirkung ist die Explikation der Ursache. Man hat die Beweise für das Sein des seiner selbst bewußten und freien, also des persönlichen Gottes, für beinahe wert-

loß halten wollen. Es sind aber starke Gründe für den Glauben und die Apologeten legen großen Wert darauf. Sie sollen nicht zwingend sein, doch hat der kosmologische Beweis schon manchen Zweifler zum Glauben gewonnen. Der Apostel Paulus führt ihn in Römer 1 an. Auch die Heiden wissen von Gott, sagt er, denn Gott hat in seinen Werken seine ewige Kraft und Gottheit geoffenbart, also daß sie keine Entschuldigung haben für ihre Verstrickung in unvernünftige, schändliche Abgötterei und ihre Versunkenheit in ein persönliches Sittenverderben. Sie seien darum unter Gottes Zorn, der alle treffe, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit — in beharrlicher Unbußfertigkeit — aufhalten. „In seiner einfachsten Gestalt führt dieser Beweis vermittelt des Kausalitätsgesetzes von dem Dasein endlicher, nicht von sich selbst existierender Dinge — da ein endloser Regressus der Ursachen eine widersinnige Vorstellung wäre — auf das Dasein eines Wesens, welches seine eigene und zugleich die Ursache der Welt ist. Denn aus einem unpersönlichen Urgrund, nach Spinoza, können nicht persönliche Wesen hervorgehen. Vor entscheidender Bedeutung wird der kosmologische Beweis für die Persönlichkeit Gottes durch die Einsicht, daß sich mit dem Begriff des Urgrundes, das heißt der „Causa sui,“ ein wirklicher Gedanke nur verbinden läßt, wenn er ganz real und positiv gefaßt wird und alle Bestimmungen des Wesens Gottes seinen absoluten Willen zu ihrem Prinzip haben. Das Urwesen, welches „Causa sui“ und „Causa“ aller Dinge ist. „Causa“ aller Ordnung in der Schöpfung und aller Intelligenz in den persönlichen Geschöpfen, dieses Urwesen kann nur als sich selbst bestimmende Intelligenz, d. h. als absolute Persönlichkeit, und als von der Welt verschieden betrachtet und erfaßt werden.“ Zul. Müller.

So hat denn auch die Philosophie in Uebereinstimmung mit der Bibel bewiesen, daß Gott Person, und zwar absolute, in keiner Weise von etwas andern bestimmte Person sei. Dieser Glaube ist durchaus vernünftig und heilige Pflicht der Menschen; und das Reden von der Natur, als ob sie eine ganz selbständige Macht sei, die ohne Gott wirke und produziere, muß man für unvernünftig erklären. Gott hat auch die Natur in seiner Gewalt, und es geschieht auch da, was er will, und was er nicht will, geschieht nicht. Eine gewisse Selbständigkeit der Natur will ich nicht bestreiten, denn sie ist in der Regel bestimmt durch ihre Gesetze und immanenten Ordnungen. Allein Gott tut doch Wunder; wie will man sonst die Naturkatastrophen erklären? Segen und Glück ist Gottes Werk. Wenn die Naturgesetze allein regierten, gäbe es nie etwas Unerwartetes und Mißerordentliches. Der Glaube an Wunder kommt je und je in Mißkredit, und dann kommt die Bibel in Verachtung. Denn sie berichtet sehr viele Wunder; und nimmt man diese heraus, verliert die Bibel allen Wert. Die Wunderscheu kommt auch vom

Pantheismus her. Er erkennt keine Möglichkeit eines Wunders an und achtet diese Ausschließung des Wunders für seinen besondern Ruhm. Wenn es aber keine Wunder gibt, wie konnte dann das pflanzliche und tierische Leben entspringen? Wie vollends das menschliche Geistesleben, das selbst bewußte, freie? Sind die Menschen Kinder der Affen, oder sind sie gar aus dem Schlamm entstanden? David Strauß hat den verzweifeltsten Ausspruch getan, daß ja doch auch der Bandwurm („tape-worm“), der zuweilen über 20 Fuß lang werde, ohne elterliche Zeugung aus einem ihm ungleichen Stoff in den Eingeweiden des Menschen entstehe, warum es also nicht möglich sein sollte, daß einst Menschen aus irgendeinem irdischen Stoff, so ungleich ihr Wesen diesem Stoffe war, sich entwickelt haben? Die Naturforschung läßt diese Entstehung des Bandwurmes nicht mehr gelten. Von der Möglichkeit der Urzeugung („Generatio aequivoca“) darf nicht mehr die Rede sein. Darum hat auch der große Alexander von Humboldt, der sonst dem christlichen Glauben sehr fern stand, gesagt: „Was mir an Strauß gar nicht gefallen hat, ist der naturhistorische Leichtsinn, mit dem er in Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen keine Schwierigkeit findet.“ Doch gelten die für Bahnbrecher der Humanität, die den Menschen mit dem Bandwurm in Parallele bringen, oder ihn vom Gorilla ableiten. „Mundus vult decipi.“ Strauß hat als Pantheist gesprochen. Ist die Natur die letzte Ursache alles Lebens, so muß der Mensch etwa in der Weise, wie Strauß vermutet hat, entstanden sein. Eine gewissenhafte Philosophie und eine gründliche Naturforschung kann das Wunder nicht entbehren. Die Wunderleugnung ist nicht wissenschaftlich, ist nicht vernünftig.

Von der Absolutheit der Persönlichkeit Gottes war oben die Rede. Wir können uns nicht vorstellen, wie ein Mensch seiner selbst bewußt werden könnte ohne sich von einem andern Sein zu unterscheiden. Wollte man aber diese Bestimmung auf Gottes Persönlichkeit anwenden, so wäre die Absolutheit derselben aufgehoben. „Denn bedarf Gott einer andern Wesenheit, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist, nämlich persönlich, so ist er nicht absolut, sondern bedingt. Auch Jakob Böhme hat von einem „Contrarium“ geredet, dessen Gott bedurfte, um sich daran von andern zu unterscheiden und sein Selbstbewußtsein zu gewinnen. Mancher Theologe ist dieser Meinung gewesen; eine Meinung, die zu üblen Konsequenzen führt, worauf wir aber nicht eingehen. Hat auch einer den Trieb zum Denken und Grübeln, so möge er bescheiden in seinen Schranken bleiben und sich nicht einbilden, daß eine völlige Erkenntnis Gottes möglich sei. Unser Wissen bleibt Stückwerk. „Die Auffassung der absoluten Selbstständigkeit Gottes ist nicht neu in der christlichen Theologie. Schon Lactantius hat dafür an der einen Stelle den Ausdruck: „ipse ante omnia ex se ipso erst procreatus,“

an der andern den bessern: „ex se ipso est — ideo talis est, qualem esse se voluit.“ Mehrlich sagt Hieronymus: „Deus ipse sui origo est suaeque causa substantiae.“ Zul. Müller.

Die Philosophie sagt weiter: Die Persönlichkeit Gottes ist dadurch die absolute, daß die Freiheit das Prinzip seines Wesens, daß er, was er wirklich ist, durch Selbstbestimmung ist. Der Ur-anfang alles Seins ist Freiheit, ist Tat. „Es gibt in der letzten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursache,“ sagt Schelling. Ein ander Mal sagt er: „Geist ist Wille.“ So ist der Geist — Gott als Geist — das Ursein und „Causa“ alles Seins. Das ist mehr als genug zum Erweise der Persönlichkeit des Absoluten. Ist Gott die „Causa“ alles Seins, so erhebt sich die wichtige Frage: In welchem Verhältnis steht Gott zur Welt? Oder: Wie ist die Welt ins Dasein gekommen?

Für den Pantheismus ist diese Frage nicht vorhanden, denn Gott und Welt sind ihm eins. Für den Dualismus ebenfalls nicht, weil ihm die Materie so wenig ist wie der Geist und vor ihm unabhängig. Nach dem Dualismus kann es nicht heißen: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde,“ sondern er bemächtigte sich des schon auf unerklärliche Weise vorhandenen Stoffs. „Bara“ müßte dann bilden, formieren, mit Kräften, Gesetzen und Leben erfüllen! heißen. Der letzte Philosoph des Dualismus war Herbart. Die Materie war immer das Kreuz der Philosophen. Schelling erzählt: König Friedrich Wilhelm III. habe eine Gesandtschaft nach Paris geschickt, und Napoleon habe jeden der Herren gefragt, welchen Berufes er sei. Nun war einer Professor der Philosophie, und den frug der Kaiser, was die Materie sei, bekam aber keine Antwort. „Hätte er doch gesagt: Sie sei der zerronnene Geist,“ sagt Schelling. Das war Scherz. Wäre ich ein Philosoph mit der Präntension, alles erklären zu können, dann entschiede ich mich für die Emanation und hätte meine Gründe; so aber bleibe ich mit allen Bibelgläubigen bei dem Satz: Gott hat geschaffen und durch sein allmächtiges Wort den Stoff gesetzt. Aber die Frage ist: Wie verhält sich Gott zur Welt? Sie ist von Gott geschieden und doch nicht von ihm getrennt; sie besteht in ihm und er lebt in ihr. Ich will Gott nicht die Seele der Welt und diese seinen Leib nennen. So sagt der Pantheist. Wie haben wir uns die Allgegenwart des persönlichen Gottes zu denken, wenn Persönlichkeit Beschränkung ist? Dies ist die Frage, die mich zu diesem Aufsatze veranlaßt hat. Denn die Auffassung der Allgegenwart Gottes ist oft so beschaffen, daß sie dem Pantheismus sehr nahe kommt. Gott ist allgegenwärtig. Das steht fest. Es ist nicht nur Lehre der Schrift — siehe Psalm 139 — es liegt diese Erkenntnis schon im allgemeinen religiösen Bewußtsein, daß man es dem ärmsten Heiden nicht erst beweisen muß. Gott sieht, hört und weiß alles; er ist bei uns,

wo immer wir sind, daß er nicht aus der Ferne herbeikommen muß, wenn wir ihn anrufen.

Ueber das Wort: „Gott ist Geist“ hat der selige Professor Dr. Tobias Beck ergreifend schön gepredigt: „Unser Geist ist in Grenzen eingeschlossen; er ist beschränkt durch unsern eigenen Körper und durch die körperliche Welt . . . er ist noch dazu beschränkt, fehlbar und fehlerhaft in seiner eigenen Verstandeskraft und Willenskraft. In solche Grenzen und Mängel ist aber Gott nicht eingeschlossen, weil sein ganzes Wesen Geist ist, und er als Geist eben Gott ist. Mein Körperstoff schließt ihn ein, keine Welt beschränkt ihn, sondern als unumchränkter Geist durchdringt er alles; den ganzen Weltraum und alle Weltzeiten, was in den Geistern vorgeht, und was in den Körpern vorgeht, die Tiefen der Erde und die Himmelhöhen, die gemeinsten Menschengedanken und die höchsten Engelgedanken, Alles in Allem, Jedes für sich und Alles im Ganzen überschaut und durchschaut der göttliche Verstand als ein unbeschränkter Geist, in Allem und durch Alles wirkt er nach seinem göttlichen Willen ohne Fehl und Mängel, und Alles muß ihm dienen ohne, daß er eines Dienstes bedarf.“ Christliche Reden, VI. Sammlung, 28. Rede.

Gewiß, der hochgeehrte Theologe, dem so viele, auch ich nächst Gott, das heißt durch Gottes Gnade, viel verdanken, er hat die Lehre der Schrift und der Kirche im schönsten Ausdruck wieder gegeben. Aber eine Frage bleibt mir doch übrig. Wir wissen, daß die Idee der Absolutheit zum Wesen Gottes gehört, und Absolutheit sei Schrankenlosigkeit. Aber auch absolute Freiheit gehört zur Vollkommenheit Gottes. Darum ist die Frage: Muß denn der absolute Geist in allem sein, in einem wie im andern? Wie er tun und schaffen kann, was er will, kann und wird er nicht auch sein, wo er will? Das möchte ich näher erklären. Augustin war von seinem 20. bis zum 30. Jahr bei den Manichäern. Da aber ihre krasse Vorstellung von einer Körperlichkeit Gottes ihn abstieß, schloß er sich der katholischen Kirche an, weil sie die Geistigkeit Gottes lehrte. Er konnte sich aber nicht enthalten zu denken: „Wenn Gott Geist ist und in allem lebt, dann muß doch in dem großen Elefanten mehr vom göttlichen Wesen enthalten sein als in dem kleinen Sperling.“ Augustin glaubte an Gottes Persönlichkeit, aber seine Vorstellung von einer Verteilung des göttlichen Wesens in allen Dingen war nichts anders als pantheistisch.

Gott ist gegenwärtig, wo er will und es nötig ist. Wird er denn in den Eiswüsten der Polargegenden und in den Wasserrüsten der Ozeane ebenso gegenwärtig sein wie unter den Menschen, oder gar in den Himmeln? Sein Geist durchdringt alle Dinge, und so hat er alle Dinge in seiner Gewalt. Aus der Fülle seines Lebens floß und fließt alles Leben und zöge er seinen Geist zurück, dann

jänke alles in den Tod wie der menschliche Leib, wenn die Seele entweicht. Aber der Geist und das Leben in der Natur ist nicht Gott selbst, es sind Kräfte, die von ihm ausgehen. So, wenn Christus in uns lebt, ist es sein Geist, den er uns gegeben hat, wodurch wir in persönlicher Gemeinschaft mit ihm stehen. Der Geist aber geht von ihm aus, was sehr wunderbar ist; aber er ist nicht Christus selbst. Der Begriff der Persönlichkeit erlaubt keine pantheistische Vorstellung von Gott, wie das nach der sehr bedenklichen Ubiquitätslehre mit der Person Christi, unsers Herrn, geschieht. Nach dieser Lehre ist Christus — man erlaube mir zu sagen — in ein alles durchdringendes Fluidum verwandelt worden und hat aufgehört Person zu sein, darum auch nicht im Ernst von seiner Himmelfahrt und seinem Sitzen zur Rechten Gottes geredet werden konnte. Heftig wurden die reformierten Theologen angesprochen, weil diese die Persönlichkeit Christi gewahrt wissen wollten und lehrten: „Corpus Christi circumscriptum est.“ Der Erfinder der Lehre war Brenz, der Reformator Württembergs; aber Luther hat sie gebilligt und gespottet über die Rede vom Sitzen zur Rechten Gottes. „Die Rechte Gottes ist überall“ hat er gesagt. Ueberall — auf Erden, auf der Sonne, dem Mond und den Sternen: pantheistische Vorstellung. Der Pantheismus hat die mittelalterliche Theologie, besonders die Mystik stark beeinflusst. Er ist auch in der protestantischen Theologie zu spüren. Schelling hat gesagt der Pantheismus habe von jeher eine große Macht über die Geister gehabt. Das Bewußtsein mit der Gottheit eins zu sein entspricht dem frommen Bedürfnis des Menschen, der zu Gott sich geschaffen fühlt.

Persönlichkeit ist Beschränkung. So wahr Gott Person ist, gibt es ein Centrum seiner Macht, seiner Weisheit, seiner Liebe, seines Wesens, ein göttliches Heiligtum, worin er selber wohnt, in einem Licht, da niemand zukommen kann, der nicht zu den vollkommen geheiligten Personen gehört. Denn nur der Sohn und die Engel haben Zutritt zum Throne der göttlichen Majestät und sehen sein Angesicht. Auch den vollendeten Gerechten, den Herzensreinen, ist diese höchste Seligkeit verheißen.

„Gott hat keine Gestalt: er ist ein Geist.“ Das steht in einem Schulbuch. Es ist die allgemeine Ansicht — auch der meisten Philosophen. Wenn aber dem Geist Realität, Wesenheit-Leiblichkeit, abgesprochen wird, dann wird er zur bloßen Idee, zu einem Nichts. Mein wirkliches Sein ohne Leiblichkeit. Es gibt auch eine himmlische Leiblichkeit. Geist ist reales Sein. Die Engel sind Geister, aber keine wesenlosen Ideen, sondern Substanzen. Darum können sie erscheinen und Wirkungen vollbringen. Bloße Ideen sind keine Lebewesen und haben keine Kraft. Wie in der materiellen Schöpfung ohne Stoff keine Kraft, so auch in der übermateriellen Welt, in der Welt der Geister, haftet die Kraft an der Substanz. Geist

ist Kraft und Leben. Leben ist nicht nur Funktion, es ist reales Sein; es ist Geist in verschiedener Weise.

Sind die Geister leiblich zu denken, so bedürfen sie des Raumes. Gott ist Geist und Person und darum nicht in die ganze Schöpfung zerflossen. Die Spiritualisten protestieren energisch gegen die Annahme einer Räumlichkeit Gottes. Die Schrift setzt dem alles geistige Wesen in Dunst auflösenden Spiritualismus einen soliden Realismus entgegen. Der Herr preist selig, die reines Herzens sind: „Sie werden Gott schauen.“ „In seinen Werken und Ebenbildern“ erklärt der Spiritist. Mit nichts! Der Herr Jesus hat diese Seligkeit den vollkommen Gerechten vorbehalten. In seinen Werken können auch andre Gottes Macht, Weisheit und Güte schauen und in der Weltgeschichte seine Gerechtigkeit erkennen. Der Heiland will die Kleinen nicht verachtet haben. „Denn ihre Engel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel,“ sagt er. Gott, der absolute Geist, muß also doch — man erlaube — eine Gestalt haben, sonst könnte vom Anschauen die Rede nicht sein, dafür bietet die Geschichte Moses einen guten Beweis. Mose hatte Gnade vor Gott gefunden und wünschte seine Herrlichkeit zu sehen. Er bekam zur Antwort: „Meine Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch kann am Leben bleiben, der mich siehet.“ Jesajas sah die Herrlichkeit Jehovahs nur in der Vision und war doch so entsetzt, daß er ausrief: „Weh uns, ich vergehe!“ Jehovahs Angesicht konnte Mose nicht sehen, aber Jehovah wollte vorübergehen und Mose durfte nachsehen und sah ein so intensives Licht, daß er selbst davon für eine Weile verklärt war.

Also Gott wohnt im Zentrum des Universums, in seinem Heiligtum. Nun kommt wieder der Spiritualist und sagt: „Himmel und Hölle sind Zustände und keine Lokalitäten.“ Sie sind eins, wie das andre. Wohin ist denn Jesus gegangen als er auf dem Ölberg von seinen Jüngern Abschied nahm — zusehends, leibhaftig? „Er fuhr auf gen Himmel, wo er sitzt zur rechten Hand Gottes,“ droben im Reich der Herrlichkeit. Er hat geredet von seinem Kommen vom Vater in die Welt und von seiner Wiederkehr zum Vater; und nach Vollendung seines Werkes hat er um Wiederaufnahme in die Herrlichkeit, die er beim Vater hatte vor Grundlegung der Welt. Auch hat er von vielen Wohnungen in des Vaters Haus gesprochen, wo er die Seinen bei sich haben wollte. Es wäre unvernünftig, wenn wir diese Reden für bloß bildliche Darstellungen halten wollten.

Wenn nun Gott nicht das schrankenlose Absolutum, sondern Person ist, über alle Welt erhaben und von ihr geschieden, wie hat man seine Allgegenwart zu denken? Dies ist die Frage, die mich zu diesem Aufsatz bewogen. Doch will meine Meinung kurz und bündig sagen und auch begründen: Gottes Allgegenwart ist ver-

mittelt durch die Engel, die in unzählbarer Menge und in verschiedenen Rangstufen vorhanden sind. In besonders wichtigen Momenten hat sich Gott herabgelassen und gesprochen; so vom Sinai herab und mit Mose; aber nie ist Gott selber erschienen, sondern Engel haben seine Offenbarungen besorgt. Auch der geheimnisvolle „Engel des Herrn,“ war nicht Jehovah selbst, sondern sein Hauptstellvertreter, der in seinem Namen geredet und gehandelt hat.

Die Engel gehören zur göttlichen Herrlichkeit und umgeben in seliger Anbetung den Thron Gottes, doch sind sie nicht bloß zum Staat und zur Anbetung, sondern vor allem zum Dienst geschaffen. „Sie wirken mit unsichtbarer Kraft im Reich der Natur den Menschen zu Nutz und Strafe. Unter ihrem Dienst wurde das Gesetz des alten Bundes gestellt, und solange der Gott der Wunder sich offenbarte in Israel, erschienen die Engel.“ L. Beck. Sie waren wohl auch bei den Wundern des Herrn Jesu wirksam. Wir könnten denken, Jesus habe seine Zeichen verrichtet in Kraft des ewigen Geistes, der in ihm war. Allein er hat wiederholt erklärt, daß der Vater die Werke durch ihn tue. Durch die Engel hat Gott ihm seine Macht zur Verfügung gestellt. Bei seinem Kommen sind die Engel seine große Macht und Herrlichkeit. Die Engel wird er senden mit hellen Psalmen zur Sammlung seiner Auserwählten. Es wäre noch manches Beispiel anzuführen von der Wirksamkeit der Engel. Das aber genügt zur Erkenntnis, daß die ganze Providenz Gottes durch die Engel vor sich gehe, und die Gegenwart Gottes und die Weltregierung durch die Engel vermittelt werde. Es braucht keine pantheistischen Vorstellungen auf Kosten der Persönlichkeit Gottes um seine Allgegenwart begreiflich zu machen. Ist dann auch Persönlichkeit in gewissen Sinn Beschränkung, so ist Gott absolut, von nichts bedingt und abhängig, aber alles bedingend. „Von ihm und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit!“ Alle Dinge hat er geschaffen und durch seinen Willen haben sie ihr Wesen und Sein.“

Zubemerken ist noch, daß die Engel nur in beschränktem Maße selbständig reden und handeln. Doch kann das geschehen ohne ihre Befugnisse zu übertreten, denn sie haben durchaus göttlichen Sinn und kennen den Willen Gottes. So hat der Engel Gabriel dem Zacharias das bekannte Zeichen geben können, ohne besondern Befehl Gottes. Wie aber sind sie Gegenstand der Anbetung oder Vermittler. Denn einer nur ist Priester und Versöhner: Jesus Christus. Zu meiner Freude fand ich Bestätigungen meiner Ansicht von der Bedeutung der Engeltätigkeit.

1. Der selige Christoph Blumhardt schrieb: „Herr Zebaoth ist sein Name, das heißt Herr der Heerscharen, mit welchen er seine Sachen ausführt, denn viele Engel stehen ihm zu Gebot . . . Durch sie ist der persönliche Gott überall gegenwärtig . . . Gott ist durch

sie gleichsam in das Unendliche vervielfacht und doch stets der eine Gott. Auf diese Weise ist uns die Größe und Stärke Gottes faßlicher gemacht." Hausreden I, 329.

2. Der selige W. L. Geß schreibt im Blick auf Daniel 11, 36: „So fremdartig es unsrer heutigen Denkrei oft ist, in der Engelwelt einen Hintergrund der menschlichen Geschichte zu sehen, so wenig folgt daraus für die Denkweise des Apostels (Paulus). Ist die Erteilung des Gesetzes durch Engel vermittelt worden, Gal. 3, 10, erforschen die Herrschaften in der Führung der Gemeinde Gottes Weisheit, Eph. 3, 10, muß Christus noch nach seiner Parusie Herrschaften und Gewalten abtun, damit er das Königtum Gott und dem Vater übergeben könne, 1. Cor. 15, 24, sind diese Geisteswesen geradezu Weltherrscher zu nennen . . . Wollen wir Kinder der heutigen Zeit ehrlich sein, so müssen wir zugeben, daß uns beim Absehen von außermenthlichen Koeffizienten der menschheitlichen Geschichte im Verstehen der Geschichte eine Lücke bleibt.“ Christi Person, II. Auflage, Seite 68.

Schlufwort. Es bleibt freilich vieles unbegreiflich. Doch wird einst das Stückwerk aufhören und die Erkenntnis vollkommen werden, damit auch die Seligkeit. Das System der Wahrheit hat Lücken; aber Widerspruch duldet es nicht. Die große Hauptsache ist, daß Gott uns gnädig ist und Jesus als unser Heiland uns sich immer völliger zu erleben gibt. Dazu gehört nicht viel Wissen, aber innerer Ernst und ein Glaube, der von Herzen kommt.

INFANT BAPTISM

PHILIP VOLLMER, PH.D., D.D.

Since the baptism of infants is one of the constantly recurring official functions of every evangelical pastor, it certainly seems wise to keep the mind clear on this controverted subject by an occasional restudy of the biblical basis and the theological theory on which this almost universal practice rests, so as to avoid the imminent danger of administering this sacrament merely in conformity to ancient custom, in a dull, unintelligent spirit. Such an occasional restudy will also assist the minister in making his teaching on this subject in confirmation instruction and in the pulpit clearer, his appeals to parents and children stronger and his defence of infant baptism more convincing.

We propose in this essay to treat, first, of the doctrine of Christian baptism in general—its historical roots, its subjects, its mode and significance; and, secondly, of infant baptism in particular—its biblical basis, its blessings and its implications. Our aim in this discussion is practical, not controversial. We desire to assist especially our younger brethren to teach this sacred sub-

ject with biblical intelligence and to administer the sacrament with becoming reverence and conscientious convictions.

I

Christian Baptism in General**THE HISTORICAL ROOTS OF CHRISTIAN BAPTISM**

The general idea of baptism was perfectly familiar to the Jews of Christ's time. Though not demonstrably certain, it is highly probable that already before and during Christ's time the "proselytes of righteousness" were admitted to the full privileges of Judaism by baptism, the more so as it is certain that it was practiced after the death of Christ. The Jews reckoned all mankind, beside themselves, to be in an unclean state and required of the converts from the Gentiles not only circumcision but also a washing to denote their purification from uncleanness. The familiar way in which the subject of baptism is handled in the earlier chapters of St. Matthew and St. Luke also seems to prove its prevalence. When John baptized the multitude, no one seems to have regarded baptism as a new and unintelligible ceremony. The priests did not ask him, What is baptism? but only, Why baptizest thou, if thou be not that Christ?" (John 1, 25) John's baptism which even Christ deigned to receive at his forerunner's hands, prepared the way to the Christian Sacrament. It perfectly agrees with analogy that Christian baptism should be founded on, and developed out of, a rite already well known. The disciples of our Lord also baptized before the death of Christ, but theirs was not Christian baptism, but rather like John's merely a baptism of repentance (John 4: 2). Christian baptism in the name of the Holy Trinity was not instituted by the Saviour till just before his ascension (Matth. 28, 19) and became instantly the only authorized form. (Acts 19: 3-5)

CONDITIONS AND SUBJECTS OF BAPTISM

All churches of Christendom require as a condition for baptism three things: (1) a competent knowledge of at least the most fundamental doctrines of the Gospel, (2) a credible profession of faith in Christ and (3) a promise of allegiance to Him. These requirements are contained in the command of Christ to make disciples of all nations, baptizing them. On Pentecost the people asked the apostles, "What shall we do?", to which Peter answered, "Repent ye and be baptized in the name of Jesus Christ." (Acts 2: 38). According to some ancient manuscripts of the New Testament, Philip, the evangelist and deacon, answered the request of the eunuch for baptism: "If thou believest with all thy heart, thou mayest." (Footnote in the American Standard Bible to Acts 8: 37. In the Authorized Version this passage is found in the text itself.) The jailor at Philippi asked, "What must I do

to be saved," to which Paul answered, "Believe in the Lord Jesus Christ, and thou shalt be saved." (Acts 16: 31). These and many other similar passages bear out the statement of Question 95 of the Westminster Shorter Catechism: "Baptism is not to be administered to any that are out of the visible church, till they profess their faith in Christ and obedience to Him."

As these conditions for Christian baptism—repentant faith in Christ—presuppose some degree of maturity of mind and will, baptism in the apostolic churches was prevailingly, if not exclusively, adult baptism, as we still find it today in our mission field before Christian families are established. The general prevalence of infant baptism in our own churches must not make us blind to the evident fact that infant baptism, is therefore, in the words of Dr. Ebrard, a modified baptism. With this view most Protestant theologians agree. To quote only one, Prof. W. Becker, president of Eden Seminary, in his "Evangelical Glaubenslehre," p. 81, declares that there is "ein Unterschied zwischen der Taufe eines Kindes und eines Erwachsenen." (There is a difference between the baptism of a child and that of an adult. The extent to which the biblical idea of Christian baptism has been modified by the Church in her practice of baptizing infants that cannot exercise intelligent faith, will be explained in the second part of this treatise.

METHOD AND MANNER OF CHRISTIAN BAPTISM

The external essentials to a valid administration of baptism are (1) the application of water, and (2) the reciting of the formula, "I baptize thee in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit." It is remarkable that this formula which the church have always considered essential to a valid baptism, are nowhere found in the New Testament, wherever the administration of baptism is recorded or alluded to. Uniformly throughout the New Testament believers are said to have been baptized "in the name of Christ," or "into Christ." (Acts 2: 38; 8: 16; 19: 5; Rom. 6: 3; Gal. 3: 27). These phrases stress the personal relation to Christ into which the believer had entered through faith. This uniform absence of the trinitarian baptismal formula has led many theologians to consider Matth. 28: 19-20 as a later interpolation, in spite of the entire absence of the slightest documentary evidence to prove such a supposition.

The second external essential to valid baptism is the application of water. The quantity of water is not considered essential by most churches. Three modes of applying the water have been practiced in the course of Church history: dipping into the water (immersion), pouring the water on (affusion), sprinkling with water (aspersion). Immersion was, there is no doubt, the first rule

of the Church, but, at the same time, it is also clear that affusion was known, and used wherever necessary. When e. g. the Philippian jailer was baptized, St. Paul being still a prisoner, was certainly not able to take them out to the river Gangites in the middle of the night. It is also very improbable that there were enough facilities in and around the Temple to enable the Twelve to immerse 3,000 men on Pentecost. Those that practice sprinkling or pouring have no quarrel with the immersionists on account of their favorite mode of baptism. We fully concede the validity of their peculiar mode, and simply try to vindicate the scriptural validity of our own. Our position is that the terms of the institution are of such latitude, and the meaning of the word to baptize so various in the New Testament as to permit diversity of mode, without trenching upon the character and substance of the ordinance. No doubt climatic conditions in the different countries and seasons led to the abandonment of immersion in subsequent ages.

But to this day, our Baptist fellow Christians accuse us of an unwarrantable change of the mode of baptism, asserting the words used in the New Testament to denote the mode have never any other meaning than to immerse. This we most emphatically deny. That the word "to baptize," is used very often in the sense of, "to dip," is freely and universally conceded. But there are passages in abundance where the word has not and cannot have this meaning. In Matth. 3, 11 John said that Jesus would baptize with the Holy Ghost and with fire. Now how did Jesus baptize with fire? This we learn from Acts 2: 3. "There appeared unto them cloven tongues like as of fire, and it sat upon each of them." He did not dip his disciples into fire. In Acts 1: 5 we read: "Ye shall be baptized with the Holy Ghost." In what manner was this promise fulfilled? The answer is found in Acts 11: 15. "The Holy Ghost fell on them." Jesus did not immerse them into the Holy Ghost.

SIGNIFICANCE AND EFFECT OF CHRISTIAN BAPTISM

On this aspect of baptism there is an almost irreconcilable difference between the great historic Church groups. This difference is the result of the various ideas as to the nature of the Church, of the Christian ministry and of the sacraments, as well as to the stress laid on the differing statements, figures of speech, phrases and words found in the New Testament in regard to baptism.

The Roman Catholic Church holds the magical view of baptism and in her catechism declares: "Baptism takes away original sin. We cannot go to heaven if we are not baptized." This idea of the need of baptism has led the Roman church to stress "emer-

gency and lay baptism" (Nottaufe), and to teach that there is a special place in the hereafter, outside of heaven, for the unbaptized children, called the *limbus infantum*.

As to the teaching of Protestantism on the effect of baptism we confine our discussion to some statements of the three creeds which form the confessional basis of our Evangelical Synod—the Augsburg confession, Luther's Small Catechism and the Heidelberg Catechism. (Statuten, paragraph 2)

The Augsburg Confession declares in I, 9: "*De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem,*" etc. The reason why baptism is believed necessary to salvation is because, according to Lutheran theologians, baptism imparts faith, remission of sins and eternal life. Later Lutheran theologians have somewhat softened down this strong statement of the Augsburg Confession by the explanation that baptism is ordinarily necessary to salvation, yet that this necessity is not absolute. (Gerhard, *Loci Theol.* XXII).

Luther's strong language in his Small Catechism on the efficacy of baptism is well known. He says: "Baptism works forgiveness of sins, delivers from death and the devil, and gives eternal salvation to all who believe this, as the words and promises of God declare.—It is not the water indeed that does this, but the word of God which is in and with the water, and faith which trusts such word of God in the water. For without the word of God the water is simple water and no baptism. But with the word of God it is a baptism, that is, a gracious water of life, and a washing of regeneration in the Holy Ghost, as St. Paul says, Titus, chapter three: By the washing of regeneration and renewing of the Holy Ghost, which he shed on us abundantly, through Jesus Christ, our Saviour; . . ." As a logical consequence from these views as to the need and great efficacy of baptism the Lutherans permit emergency and lay-baptism (Nottaufe), but many of them do not urge it.

The Heidelberg Catechism which represents the views regarding the effect of baptism not only of all Reformed and Presbyterian churches, but also of the rest of non-Lutheran Protestantism, including the Baptists, Methodists, Congregationalists and others, defines in Quest. 72 and 73 the effect of baptism thus:—"Is then the external baptism of water the washing away of sins? It is not; for the blood of Jesus Christ alone cleanses us from all sin. Why then does the Holy Spirit call baptism the washing of regeneration? Not only that he may teach us, that just as pollution of the body is purged by water, so our sins are expiated by the blood and Spirit of Christ; but much more that he may assure us by this divine symbol and pledge, that we not

less truly are cleansed from our sins by inward washing, than that we are purified by external visible water." These somewhat involved sentences mean to stress the generally accepted doctrine of nearly all non-Lutheran Protestants that baptism is not a causative or creative, but merely a *testifying* sacrament, a sign and a seal of regeneration, and of the New Testament covenant, exactly as, according to Rom. 4: 11, circumcision was. Baptism does not impart faith, because repentant faith is the very condition of its administration; hence it must exist already before a person is baptized. After a person has professed his faith, water baptism is bestowed upon him as a sign or symbol and a seal or assurance that the new life has already had a beginning in the soul. In Titus 3, the Reformed theologians assert, Paul does not mean to say that baptism effects regeneration, which would contradict his great teaching of justification by faith only, but that it merely symbolizes the washing away of sins through the blood of Christ. A Presbyterian author, S. L. Boston writes: "We might appropriately speak of our baptism as a young woman would speak of the engagement ring on her hand. It is a sign and seal: the ring is not the engagement, it did not cause and impart to her the love she feels to her prospective husband; the ring is the outward visible sign and seal of the engagement. Such is baptism to the child of God. It is the Holy Spirit who imparted divine life in his soul, and baptism attests this fact by the striking symbol of washing." In harmony with the view that baptism has only the need of precept, because instituted by Christ, and is not necessary to salvation, the Reformed churches do not practice emergency or lay baptism.

The minister of the Evangelical Synod (according to Statuten paragraph 2, last sentence,) enjoys the privilege to accept either the Lutheran or the Reformed or a mediating view of baptism, or to think out his own, as long as he lets himself be guided by the Holy Scriptures. In harmony with this principle of evangelical liberty, the official devotional books of the Evangelical Synod,—the Agende, the Book of Worship, the Catechism, and the hymnals—give expression to quite a variety of conceptions on baptism, some leaning more to the Lutheran view, others stressing the Reformed conception, while in many places an attempt is made to unite the two teachings.

II

II. Infant Baptism

Keeping in mind that the absolute condition for receiving baptism is personal repentant faith and that infant baptism is therefore modified baptism, the question arises by what arguments

do pedobaptists (baptizers of children — *παῖς* — *βαπτίζω*) defend their practice. Here are some of their reasons:

1. The New Testament covenant, being the logical and organic continuation of the Old Testament covenant (Gal. 3: 17, 18, 29; Acts 3: 25; 15: 11; Rom. 11: 23), the infants are to enjoy the same privilege of membership and the sign and seal of such membership under the new as they did under the Old covenant. The old legal maxim holds good here too: "Existing laws which have not been expressly repealed are still in force." The opponents of infant baptism demand of us an express precept for our practise. We are better entitled to demand of them an express precept for theirs. When were children excluded, and by what law? Let an express repealing statute be shown. If such a radical change with regard to child membership had been practiced by the apostles we might naturally expect opposition by opponents and friends of the church; but none is recorded.

2. Christ's attitude toward little children implies their right to church membership including the sign and seal of such a relation. (Mark 10: 13-16)

3. In the great commission to the apostles, Matth. 28: 19-20, there is also room for infant baptism. Literally translated, the commission does not say, "teach all nations, and baptize them;" but, "disciple all nations, baptizing them;" The form of expression clearly indicates that the discipling is to consist in baptizing and teaching. The participle expresses the manner in which the thing commanded is to be performed.

4. The teaching and the practice of the apostles favor infant baptism. On Pentecost, Peter declares: "The promise is to you and to your children." Recollect that the minds of Peter's hearers were habituated to the idea of the connection of their children with themselves in the promise and seal of the covenant. In 1 Cor. 7: 14 Paul makes the remarkable statement that children of one or both believing parents are "holy," that is, set apart, consecrated to God. And if so, why withhold the sign and seal of such a holy relation to the church?—Several times the New Testament records that entire "households" were baptized (1 Cor. 1: 16; Acts 16: 15; 33). It is not openminded to assert that in none of these families were young children. But, as Horace Bushnell, in his still useful book, "Christian Nurture" says: "The importance of these texts does not depend in the least on the fact that there were children in these families, but simply on the form of the language. For a term so inclusive, could never come into use, unless it was the practise for baptism to go by households, and that when the head was judged to be faithful, his children were baptized with him." Physically and psychically children are organ-

ically connected with their parents. We know that qualities, good or bad, are often transmitted to children and children's children on account of the organic unity of a family. Christianity intends to put the laws of this organic unity to a regenerative purpose. Grace should travel by the same conveyance with sin. And from this follows that the seal of faith, applied to households, is no absurdity.

5. Children need and are capable of receiving the benefits of baptism. Baptism signifies, as we have seen, "the sprinkling of the blood of Jesus Christ" and the renewing of the Holy Ghost, which blessings are of course, not tied inseparably to the ordinance. This our infants need.

6. There is no record in the New Testament of the baptism of an adult person grown up in a Christian family. Nor are the young people of Christian families ever admonished in the Epistles to be baptized and join the Church." Never are Christian parents exhorted to induce their grown-up children to join the church by baptism. Why this silence on such an important subject? Simply because the children of Christian parents had been baptized in infancy, or when the parents were baptized. On the other hand parents are admonished by Paul to bring up their children in the nurture and admonition of Christ," which shows that they were considered as having connection with the Christian church.

PROOFS FROM HISTORY AND THE CREEDS

The above arguments receive corroboration from early church history which testifies to the general prevalence of infant baptism. Just a few testimonials:—Justin Martyr, who was probably born before the death of the apostle John, says, "There are many of us, of both sexes, some sixty and some seventy years old, who were made disciples from their childhood."—Origen, who was born about a hundred years after the time of the apostles, testifies: "According to the usage of the church, baptism is given to infants. The church received an order from the apostles to baptize infants for the remission of sins." In that ancient book called the "Shepherd of Hermas," written in the second century, we find this passage: "All infants are in honor with the Lord, and are esteemed first of all, to receive the baptism of water as necessary to all." At a council of sixty-six bishops called by Cyprian of Carthage it was decided that the baptism of infants should not be deferred to the eighth day, but might be given to them at any time before. Whether they should be baptized, was not at all the question. Augustine says, "The whole church of Christ has constantly held that infants were baptized. Tertullian was the first writer advocating the disuse of infant baptism, which proves its prevalence.

All the creeds of Christendom, with the exception of the

Baptist family of Churches, teach infant baptism. The Augsburg Confession declares: "We condemn the anabaptists for teaching that infants should not be baptized and that children may be saved without baptism."—The Heidelberg Catechism says; Ques. 74: "Are infants to be baptized? Yes. For since they, as well as their parents, belong to the covenant and people of God, and both redemption from sin and the Holy Ghost, who works faith, are through the blood of Christ promised to them no less than to their parents; they are also by baptism, as a sign of the covenant, to be ingrafted into the Christian Church, and distinguished from the children of unbelievers, as was done in the Old Testament by Circumcision, in place of which in the New Testament baptism is appointed."—See also *Kleiner Evangelischer Katechismus*, Quest. 129, and the *Agende*.

THE BLESSINGS OF INFANT BAPTISM

According to the Lutheran view baptism is a means of imparting the new life. This of course is a great blessing. But even if one does not hold this high view, baptism is still a blessing: (1) Water being the means of cleansing, infant baptism contains a constant reminder of original sin, that is, of the corruption of our nature, being not merely the result of a sinful life, but inherent. (2) Infant baptism brings to our mind the eminently cheering and encouraging truth that little children are not incapable of being subjects of the spiritual kingdom of Christ, and participating in its blessings. (3) If occasionally reminded of its baptism, a young child grows up with the consciousness of being a member of the church and not an alien. This fact appeals to his better self and urges him to lead a life consistent with the will of Him who is the head of the church. The old proverb, "Nobility obliges" is very early taught to the young noblemen in order to stimulate them to behave in strict conformity to their high connection and not to bring dishonor to the head of the family.

CONDITIONS OF INFANT BAPTISM

One or both of the parents must be Christians, because at baptism questions have to be answered and obligations assumed by the parents (or in the Lutheran churches by the so-called "God-fathers") which only Christians can honestly do. See the *Agende*. How can an unbeliever affirmatively answer the question usually put to the parents: "Do you consecrate your child to the Lord, and in reliance upon divine grace, promise to give it the instruction and discipline enjoined by Christ for the lambs of his flock?" Faith in one or both parents therefore is essential because otherwise the church would have no reasonable guarantee for the religious training of the child. The act of baptism must be followed up by the work of Christian education; it must not

be regarded as an isolated and fruitless ceremonial. Where there exists no rational prospect of subsequent Christian training, we lack one of the essential conditions on which the administration of infant baptism is justifiable and scriptural. Non-Lutheran Protestants discourage the old institution of "godfathers," because it is to a large extent meaningless, and consider the bystanders merely as "witnesses" (Taufzeugen). They insist on the presence of one or both parents to assume the baptismal obligations. Exceptions from this general rule have been authorized by the church in favor of orphans and others. This principle of spiritual adoption has been based on Gen. 17, 12: "He that is eight days old shall be circumcised among you, every man child; he that is born in the house, or bought with money of any stranger, which is not thy seed." On the same principle American churches in prior slavery times often enjoined the duty upon masters to present the children of their slaves for baptism.

Baptism of unbelieving parents is often urged on the plea, why should we deny to the child regeneration by refusing to it baptism? No such thing is denied. Unbaptized children will not perish, as baptism is not the only channel of grace if a channel at all, and is not essential to salvation. Our Lord does not say that he that is unbaptized shall be damned. That denunciation falls only on those who believe not. Baptism has the necessity of precept, not of salvation. The misfortune of unbaptized children consists in the fact that it has unbelieving parents, not that it has not been baptized in infancy. As soon as such a child comes to years of discretion, the church will urge the duty upon him to confess Christ and be baptized.

ADVICE TO YOUNG MINISTERS

I close this brief discussion of an important subject with a two-fold advice to my younger brethren in the ministry.

(1) Let them restudy the whole subject of infant baptism. Good literature will be found in Herzog's *Realenzyklopaedie*, in Schaff-Herzog, *New Encyclopedia of Christian Knowledge*; in R. Seeberg's *Christliche Dogmatik*, as well as in almost every other treatise on dogmatics. A monumental work are the several volumes by James W. Dale, "Baptism, Classic, Judaic, Johanneic, Christic and Patristic."—Smaller booklets and tracts are: Poor, *Baptism not Immersion*; Warfield, *Christian Baptism*;

(2) Let our young ministers examine carefully the rich variety of formulae for baptism in our German and English books of worship and if they feel so inclined, draw from these various texts their own formula, avoiding difficult and archaic expressions, thoughtforms and illustrations.

A FIFTEENTH CENTURY CHURCHMAN**Nicholas of Cusa**

PROFESSOR P. CRUSIUS

It is the purpose of this paper to submit a few notes on the high points in the career of a churchman who, achieving early fame by the classic formulation of the conciliar plan of church government, spent the rest of his life in restoring the authority of the papacy: who laboring for the internal reform of the church, had unwittingly helped to prepare the way for the very abuses against which Luther was to arise; who placing his gifts in the service of four popes, outlasts the fame of all but one, not as a churchman, but as a philosopher—the humanist, parliamentarian and patriot, diplomat and reformer, mathematician, scientist, and mystic, the bishop and cardinal Nicholas of Cusa.

For the Roman Catholic historian, Cusa is an extremely satisfactory subject—something like Newman, Faber, and Manning—to justify whose desertion of the conciliar principle is to justify the papacy itself; to whose reforms, moreover, one can point as proof of the way internal reform was possible for any man who bent himself to it without endangering the unity of the church; and to whose speculations one can point as an example of the freedom of the philosopher who is content to accept the authority of the church's head. To any student of the time, Cusa must remain one of the most attractive figures. His life touches the life of his times at many significant points, enriched by it and enriching it.

Born in the little town of Cusa on the Moselle, in 1401, the son of the boatman Henne Krebs—who raised himself to a position of some affluence later—and his wife Katherine Roemer, whose name suggests a Latin descent, Nicholas was sent, probably through the interest of a patron, to the school of the brethren at Deventer. He was at Deventer when Thomas à Kempis was ordained to the priesthood in 1413 or 1414: here, during six years, his head was filled with Latin and his heart, presumably, with piety. In 1416 he matriculated at Heidelberg, founded thirty years before, the second German university after Vienna. The council of Constance was still in session, not so far away that echoes from it could not reach the university down the Rhine; and Heidelberg was strong for the council. Over their stein of beer the Heidelberg students doubtless spent long afternoons deciding the course of the council and shaping a new world to the conciliar ideal. To the ambitious among them the law looked good for a profitable career under the new dispensation that was expected. Urged probably by this consideration, but also by the genuine love of knowledge, Nicholas left Heidelberg and presented him-

self in 1417 as a student of the laws at Padua, which then enjoyed a high reputation. Here a new world opened to him: here, under the influence of great teachers—physicians, mathematicians, physicists, philosophers, as well as canon and civil lawyers, above all, the humanist Vittorino da Feltre and the canonist Cesarini, whom he met again at the council of Basel, and in contact with other students who were to become as great as their masters, he threw himself ardently into the pursuit of knowledge. Not the least fruitful of his studies was Greek, and not the least valuable of his friendships that which he formed with the mathematician and geographer Toscanelli. In 1423 he attained the doctorate of laws. He crowned his stay in Italy with a journey to Rome, where he saw Martin V and heard Bernard of Siena preach, and then turned homeward.

In 1425, we find him at the new university of Cologne engaged in studying theology. Why was he turning to the church? Gregory of Heimburg, his most redoubtable opponent, asserts that he quit the law in disgust after losing his first case. If the story is true, Cusa was neither the first nor the last poor lawyer to make a good preacher, and the story is no more discreditable to him than Phillips Brooks' giving up teaching for a bad job. At any rate, Cusa studied some theology and more philosophy for a year, was ordained, and obtained a post at Trèves as canon. Here he attracted the attention of the papal legate, Cardinal Orsini, who made him secretary.

Orsini was one of the brilliant company of humanists who give luster to this century; in his train, Cusa met Poggio Bracciolini and a dozen others only less distinguished. Fired by more zeal than discretion, Cusa began a search for manuscripts in Cologne and presently let it be known that he had found, in a dusty library of 800 volumes, a manuscript of Cicero's Republic and a new history by Pliny. The news made its way, as Cusa intended it should, to Italy, where for two years Cusa enjoyed all the honors of Doctor Cook as a great discoverer. Only, when would he produce the manuscript? Poggio, who had full confidence in him, was burning with impatience to have the Republic back in its native Italy. At last it transpired that Cusa had neither the Republic nor the Pliny, but hoped soon to have one or the other, or something just as good. Luck was with him; he made the priceless discovery of twelve new plays of Plautus. There has been some question whether this story can properly be ascribed to Nicholas of Cusa, since the secretary of Orsini is noted only as Nicholas of Treves. Circumstantial evidence has convinced inquiring scholars that he was none other than Nicholas of Cusa.

"This was the man who at thirty-one went up to the Council at Basel to plead the cause of Ulrich von Manderscheid in a disputed episcopal election, was at once welcomed, and promptly enrolled as a member of the council. and not neglecting his own work, Cusa had time to gain an insight into the controversy between the council and pope Eugenius IV. With the audacity of youth, the same that had led him to announce the discovery of manuscripts before he had them, he undertook to decide the issue himself by presenting to the council a comprehensive memorandum of its case and a scheme for the reorganization of the church on the basis of conciliar government.

The question which Cusa set before himself in the book that he called "*de Concordantia Catholica*" was the authority of the councils, but so many other problems were bound up with it that what he wrote was in effect a treatise on the whole fabric of Christian society. He deals successively with the general constitution of the church; its soul, the priesthood, and its body, the Holy Roman Empire. The church he defines as the union of the souls with Christ in sweet harmony; he calls it a fraternity. In a fraternity there is no room for schism, for stubborn insistence on one's own opinion; it is a duty to accept the will of the church as a whole. Yet a difference of opinion, so it be not stubborn, is not out of place in so difficult a matter of judgment as faith.

Like the Trinity in the Godhead and like the threefold church, Cusa points out the three elements of the church militant—the sacraments, the priesthood, and the people. And just as there is a graduation of rank in the sacraments up to the Holy Eucharist, so there is a graduation in the rank of the priesthood up to the papacy. The pope is the visible outward sign of the unity of the church, like the general chosen by an army, to whom all true Christians, to be of the faithful, must be loyal.

But Cusa proceeds at once to limit the power of the pope. The power of the keys, especially, is to be understood as belonging to the whole church of which Peter is the representative. In matters of faith, moreover, the apostolic chair is subject to the decision of the general council.

What constitutes a general council? Misunderstandings have arisen from the failure to distinguish between councils of different degrees. There are parochial, diocesan, metropolitan, provincial, national, patriarchal, and general councils. Each one is subject to the call of its proper presiding officer and each is subject in turn to the authority of the higher council. The marks of a valid general council are these:

1. It must be summoned by the pope, unless the pope contumaciously refuses to call a council when necessary.

2. It must represent the whole church—i. e., the true church.
3. It must be conducted openly.
4. It must guarantee freedom of speech.
5. It must be faithful to the canons of the church.
6. It must be under the guidance of the Holy Spirit, which will be evident in the degree of its concord and unanimity.

Thus far, there is nothing new.

Since the Greek schism, the general council has been identical with the patriarchal council of the Roman pontiff. This dual character of the late councils, says Cusa, has led to much confusion. As a patriarchal council, it is subject to the pope; but as a general council, it is superior to him in matters of faith. Cusa then labors to show that the Council of Basel is a true general council, to the decisions of which the pope is subject.

From the general council, Cusa turns his attention to the provincial synods, the decay of which he deplores. It is from these that one may expect reform. It is their business. Every 'deformation,' he says, springs from the neglect of someone to do his duty. Nothing troubles the peace of the church so much as the abuse of power by the higher clergy. It extends even to the papacy. This is the voice of Gerson, d'Ailly, and Clemanges crying out again over the ruin of the church. Nicholas offers a radical remedy. Suppress the revenues and gratuities of the curia and of every other office and forbid the pope and the bishops, as did the fourth council of Constantinople, to attend to secular affairs while leaving the spiritual welfare of their flock to subordinates. But unlike many other reformers, Cusa recognizes the fact that the administration of the church requires a certain regular income. He therefore advocates a regular impost for the expenses of administration.

The most radical proposal of Cusa, however, touches the election to office. The offices of the hierarchy appear to him as representative in function, no less than administrative, in the divine relations of the church militant. Each degree of the hierarchy represents all the others below it, but with decreasing distinctness. Thus, while the pope represents the whole church and therefore every one of the faithful, yet he represents most immediately the curia and the college of cardinals. The bishop represents his diocese, but most immediately the clergy. It is the priest of the parish who finally and most immediately represents the people of the church militant. True representation, however, rests on mutual consent for its validity (and being celibate, Cusa says "as in marriage"). Cusa therefore proposes that the people shall elect their own priest, or at least give their consent to his nomination; the clergy of the diocese their bishop, the bishops

the metropolitans, these the cardinals, and these last the pope. Cusa insists particularly upon the election of the cardinals by the metropolitans. Since it is primarily the election of the cardinals that he wishes (and justly) to reform, one must admit that Cusa has approached the matter with typical German 'Gruendlichkeit'. But "this," his biographer Vansteenberghe is stirred by admiration to say, "is the idea of a philosopher before whose thought is present a hierarchy of genus and species; it is the idea of a metaphysician who sees in the faithful the final cause; it is also the idea of a practical man, who is looking for a source of stability and peace in proposing a change in the organization of society." Perhaps it is enough to say that here is the pervasive influence of Marsiglio in the conception of representative government by the consent of the governed.

"Every constitution," said Marsiglio, "rests on a natural national right . . . That belongs to every man; government exists only by the consent of the governed; and the rulers are under the law as well as the governed. This is true also of the papacy."

Sofar the Concordantia as to the authority of the council, the supremacy of the pope, and the constitution of the church. It is the grandiose scheme of an ecclesiastical commonwealth that has only one defect—like all Utopian schemes, it attempts too much. Cusa has not even got to the end. After the soul, the body; after the church, the empire. Like Dante, he regards the empire as the secular complement of the universal church. As the pope is the head of the ecclesiastical hierarchy, the emperor, the King of the Romans, should be at the head of all civil power, with kings corresponding to patriarchs, dukes to archbishops, and counts to bishops. A true German patriot, he mourns the decline of the empire: "one looks for the Empire in Germany, and does not find it; the stranger is ready to seize our country and divide it." The only security is in union, which he proposes to establish on lines similar to the union of the church. His scheme includes an annual diet at Frankfurt with representatives from episcopal and imperial cities, besides the electoral princes and the imperial judges; the creation of twelve judicial circuits, with three judges each, one for each of the three estates; a progressive approach to uniform laws and customs; the reform of the mode of the imperial election, in which he provides for the preferential ballot; an imperial budget, and a standing army at the disposal of the emperor.

When one reflects that Cusa lived to the reign of Louis XI of France, that only a generation separates him from the expedition of Charles VIII of France to Italy, and an average lifetime from the wars of Charles V and Francis I, one realizes how hope-

lessly medieval his conception of the empire is. On the other hand, Joan of Arc had been burned at the stake only two years before the *Concordantia* was written. Aside from the medieval conception of the empire moreover, Cusa's schemes for reform are extremely practical. Maximilian adopted much of the Cusian plan when he instituted the Reichskammergericht and the Landfriedenskreise, and Goerres, a century ago, drew inspiration for his plan of United Germany from Nicholas of Cusa.

There is not much that is original in the *de Concordantia Catholica*; it is Gerson, Langenstein, Gelnhausen, Masiglio who have fructified the mind of Nicholas of Cusa, trained in the law at Padua and sharpened by the exit of the humanists. But it stands as the classic statement of the conciliar plan of government for the Roman church. No one else put it so boldly and so clearly. And if Cusa was treading in the footsteps of Gerson in his dialectic, he has the distinction of being among the trail-blazers of historical criticism. The *de Concordantia Catholica* contains the first historical investigation of the spurious "Donation of Constantine" on which the papacy so largely rested its claims to temporal power.

The *Concordantia* was completed in 1434. Some time later, the case of Ulrich v. Manderscheid which Cusa had come to defend was decided adversely by the council. Perhaps it was sheer disappointment over the decision, perhaps it was disgust with the petty politics of the conciliar which now estranged Cusa from the council. At any rate, he appears no more as a leader of the conciliar party. A question that was now occupying both the pope and the council was the possibility of the reunion of Greek and Roman Christianity. Neither party was wholly sincere, but negotiations were about to ensue. The Greeks, threatened by the final advance of the Turks before which Constantinople fell in 1453, were ready to bid for the support of the West by theological reconciliation. The Council and the Pope, on the other hand, were hotly debating as a question of authority whether it was pope or council who should conduct the negotiations. To the surprise and disappointment of the conciliar, anti-papal party, the author of the *de Concordantia Catholica* threw himself on the side of the pope. It has been pointed out that Pope Eugenius and his successors rewarded his desertion well, for he was promptly chosen as a commissioner to the Greeks, and presently elevated to a bishopric and given the cardinal's red hat.

Much ink has been spilled over this change of face on the part of the author of the *de Concordantia*. His latest biographer, Vansteenberghe, sees in it less of a change of theory than a modi-

fication of practical judgment. The Concordantia, he declares, suffers from an excess of confidence in democracy, a confidence which Cusa gradually lost as he saw more of its workings in the Council. If he applied one of his own tests of validity to the council, he might readily conclude that it did not appear to be led by the Holy Spirit.

There is another explanation, however. Cusa broke openly with the conciliar party over the question whether the right to summon the Greeks to a general council belonged to the pope or the council. Cusa held that the right belonged to the pope. In taking this position, he was entirely consistent with the views he had expressed in the Concordantia, where he declared that a general council, to be valid, must be summoned by the pope. Only if the pope contumaciously refuses to summon a general council can a general council be summoned by the authority of a lesser council. The pope, however, was not at this time in contumacy, for he was willing to call the general council. In doing so, he would automatically prorogue the council of Basel.

The Council of Basel, however, declared that it had been duly summoned as a general council—which was true—and insisted that the pope had no right to dismiss it. There was thus a deadlock. Cusa now fell back on another argument in the Concordantia. The Council of Basel, he declared, had been a general council so long as it represented all of Catholic Christendom, as was the case so long as the Greeks had declined to attend it. Now that the Greeks were willing to attend a general council, the Council of Basel was no longer ecumenical. It was only the patriarchal council of the pope, and must give way to the general council to be summoned by the pope. Cusa was consistent with himself, even though his consistency carried him over from his former partisans to his recent opponents. He never rejoined the conciliar party, which was fast losing ground now, for by their conduct they gave him no reason to. Instead, he became the "Hercules of the Eugenians" (the papal party), and enjoyed in a marked degree the confidence of Eugene IV as well as his successors Nicholas V and Pius II (Aeneas Silvius).

Cusa was appointed among the delegates sent by the pope to Constantinople to negotiate concerning the council of reunion, which came to pass with much pomp and circumstance at Ferrara in 1438. Cusa took no part in the affairs of the council, remaining in Constantinople to study Greek manuscripts. Perhaps he had lost faith in councils. In any case, he shows that he lacked the qualities of leadership. Had he chosen, he might have made himself the leader of the conciliar party as the author of "*de Concordantia Catholica*." It is doubtful if, even under a forceful leader-

ship that apparently Cusa could not give, the conciliar party could have prevailed against the political intrigues of the papal party. Cusa, indeed, believed the pope in the right as to his authority to end the council of Basel and to call a new general council that would include the Greeks. But in going over to the pope on this issue, he need not have scrapped the whole conciliar program. What happened to him is what happened to Wilson when he went over to the demands of Clemenceau. The conciliar program of "*de Concordantia Catholica*" was "*spurlos versenkt*" like the Fourteen Points. The papacy emerged completely triumphant, with Cusa one of its staunchest defenders. Confined in its power, the papacy rode on in its old career until nothing short of a revolution brought the Protestant Reformation. Did Cusa have it in his power to force a reformation within the church by securing the supremacy of the general council over the pope? That is doubtful, but he could have become a heroic figure like Wyclif or Hus.

Though he failed in this, he remains an important figure as a philosopher, a mathematician and scientist, and a minor reformer within the church. It was on the return voyage from Constantinople, Cusa tells us, that he conceived the idea and the plan of his philosophical opus magnum, "*De Docta Ignorantia*." The work was completed in 1440, and though widely assailed, established Cusa firmly as one of the morning stars of modern philosophy.

The "*De Docta Ignorantia*" ("learned ignorance" is a halting translation) is essentially a treatise on the limitations of knowledge, a theory of cognition. His three parts deal with God, the universe, and the Son of God, which in the Cusan terminology become respectively the absolute maximum, the contracted maximum, and the maximum at once absolute and contracted. There is in this, under the aspect of mysticism, not a little tendency toward pantheism, though Cusa defended himself vigorously against the charge that he was identifying the Creator and creation under the figures of the absolute and the contracted maximum. The whole treatise runs to the conclusion indicated in the title, that absolute truth is unknowable and unattainable for man, and that his true knowledge, the greatest height of science to which he can attain, is the recognition of his ignorance.

By his philosophical agnosticism, Cusa broke completely with medieval scholasticism, which, after all, assumed to know, and denied ignorance. He did not, however, reach any clearness or sharpness of definition on account of his mystical propensity and a predilection for the harmony of numbers.

He presents the curious paradox of the medieval mystic and

the modern scientist in one person. He is the disciple of Meister Eckart and the teacher of Giordano Bruno and Copernicus.

A passage from one of his letters illustrates his mysticism. A certain abbot writes to him from one of the monasteries of southern Germany which, under Cusa's influence, has returned to the "stricter obedience," to ask:

"Can the pious soul without any intellectual knowledge, or even the assistance of any antecedent or concomitant thought raise itself by the sheer power of affection to that summit of the soul called the "synderesis" and thus attain to God?"

The question was prompted by the study of the "Learned Ignorance." Cusa replies:

"Whatever is loved, is loved under the aspect of goodness. Affection is stirred only by love, and love turns only to the good. One can love only what one already knows to be good. In affection toward God, there must therefore be some knowledge. . . . To be raised to God, there must be, along with love, some knowledge. This knowledge is given by faith: faith in the word of Christ that there is an immortal life which we can attain. Superior to all science, this faith is available to the simple and ignorant, and by it they are capable of being elevated to the vision of St. Paul. But they deceive themselves who attach themselves to images; the truth is an object of the intelligence and is beheld only in invisibility."

Here Cusa soars with the wings of faith in a true mystical flight. The mystic asserts, like a confident witness, without proof, what he believes he knows. But Cusa's feet are shackled with the chains of scholasticism, and descends from his flight to walk in the steps of a heavy syllogism as a proof of his assertion. To translate it would spoil it: *Diligere deum coincidit cum diligere a deo; cognoscere coincidit cum cognosci; si quis autem diligit deum, hic cognitus est ab eo: quare diligere et cognoscere in deo unum sunt.*

Such syllogisms occur not infrequently in Cusa's writing. They reveal the conformist temperament which is as characteristic of him as the mystic strain and the scientific interest. In his mysticism, which is his most intimate religious nature, Cusa shows close affinity with the school of Thomas a Kempis. The theme is contemplation and resignation. The ideal is so other-worldly that it is easy to accept the imperfections of this one. Yet Cusa was worldly in his younger days as a student at Heidelberg and Padua, and even as a cleric in the company of Cardinal Orsini and his humanist friends. There is no record of a sudden change of heart or a passion for souls that led him to leave the law for the church. It is inconceivable that he was deeply re-

ligious when he was searching the libraries for old Latin manuscripts and announced discoveries that he never made. The young Luther searched for something else and found it in the Bible. But at some time, Cusa undoubtedly shed his vanities and sought the religious life, apparently without any inner conflict or doubt. There is nothing to show that it cost him any convictions to leave the anti-papal conciliar party for the service of the pope. He had the intellectual, Wilsonian type of mind which driven reluctantly to action leaps to sudden conclusions after "watchful waiting," and easily finds phrases to rationalize its action. Some times the phrases are not even very fortunate. Bethmann-Hollweg, another scholar in politics, had reason to regret a few frank phrases.

Cusa was the scholar in church politics. His failure as a reformer is the failure of his type. All the professors of Germany could not prevent the failure of the Frankfurt Parliament in 1848. Only a Bismarck could succeed. All the great advocates of the conciliar government of the Catholic Church could not prevent the triumph of the papacy. It took a Luther to succeed—in another way.



Editorielle Aeusserungen.

Ein Druckfehler.

In dem editoriiellen Teil der Märznummer des Magazins ist uns etwas Menschliches passiert. In dem Artikel „Christ und Jude“ sprechen wir von Chapman als dem Haupt des „Federal Council.“ Wir erwähnen ihn zweimal, und auch das zweite Mal heisst es Chapman anstatt „Cadman.“ Der Fehler lag an uns, nicht am Drucker. Es ist uns unerklärlich, wie wir zweimal diese Verwechslung machen konnten. Die Namen sind sich zwar ähnlich, aber die mit ihnen bezeichneten Männer sind sich so unähnlich, wie sie nur sein könnten. Chapman war ein Erweckungsprediger nach altem Muster, Cadman ist ein schlagfertiger Redner auf dem „forum,“ aber zum Erweckungsredner wäre er ungeeignet. Er ist ein Vertreter des „Social Gospel,“ während Chapman auf persönliche Bekehrung drang. Chapman forderte die Gläubigen auf zur „völligen Uebergabe“ („perfect surrender“), welches er als einen bestimmten Akt des Glaubens, als ein definitives geistliches Widerfahrnis ansah; Cadman lehrt allmähliche Charakterentwicklung, eine harmonische Entwicklung aller geistigen und geistlichen Fähigkeiten, welche sich am besten entwickeln in der Arbeit für eine bessere Welt, in der Anwendung des Evangeliums Christi auf alle Beziehungen des Lebens. Hätte man damals schon in dem Zeichen der neueren Entwicklung gestanden, so würde man Chapman einen Fundamentalisten genannt haben, während Cadman ein überzeugter Modernist ist. Die beiden haben also recht wenige Beziehungen zu einander. Man könnte sogar sagen, sie seien Antipoden. Um so weniger begreiflich ist es, wie uns dieser „lapsus calami“ passieren konnte. Wir bitten demnach um gütige Entschuldigung.

Ein Kursus in Dogmatik für Pastoren.

Es ist lange her, daß manche von uns ein dogmatisches Buch in der Hand gehabt haben. Diejenigen, die ihre theologische Bildung in Eden erhalten haben -- in der vorenglischen Zeit -- haben zu den Frühen Becker's gegessen und seinen „Zeitsaden“ zu bemeistern gesucht. Becker war ein scharfsinniger Kopf und wohlbewandert auf seinem Gebiet. Es fehlte ihm aber die Gabe populärer Darstellung und die Fähigkeit, seine Schüler für das Studium theoretischer und mehr oder weniger abstrakter Gegenstände zu erwärmen. Sonst würden jedenfalls seine hohen Gaben auf theologischem Gebiet mehr dauernde Früchte gezeitigt haben.

Dazu ist aber noch ein anders hinzuzunehmen. In unserm der

Bezwingung des Materiellen hingegebenen Volk ist für die erkenntnismäßige Beherrschung des christlichen Glaubensinhalts wenig Boden. Die Lehren des Evangeliums werden als etwas Gegebenes hingenommen und in alter Weise verkündigt. Das Absehen ist auf ihren praktischen Wert gerichtet, auf ihre Fähigkeit, einen christlichen Charakter zu begründen und zu befestigen. Ohne Zweifel eine höchst lobenswerte Tendenz an und für sich.

Jedoch ist sie nicht ohne ihre Schattenseiten. Zu einem wirklichen Verständnis der christlichen Lehre als Ganzen kommt es selten. Wenig Pastoren haben, was sie von Christo wissen und haben, für sich zu einem zusammenhängenden Lehrgefüge ausgebaut. Noch weniger sind imstande gewesen, ihren Gemeindegliedern zu einer wohlabgerundeten Erkenntnis zu verhelfen. Infolgedessen gibt es tausend Fälle, wo sich diese Glieder in wichtigen Dingen nicht zu recht finden können. Es tauchen ihnen Fragen auf von grundlegender Bedeutung, und sie finden keine Antwort darauf. Eine weitere verhängnisvolle Folgerung ist die Tatsache, daß so viele den Einflüssen von Sekten und Irrlehrern zum Opfer fallen. Christian Science, Russelliten, Pentecostals, Adventisten und andre finden an manchen leicht zu gewinnende Konvertiten. Kein Wunder, daß sich die von „allerhand Wind der Lehre“ treiben lassen, die selbst nicht unterrichtet sind in den wesentlichen Stücken heilsamer Lehre.

Das Interesse unsers Volkes an der Lehre wird meist erst wach, wenn es sich um die Frucht des Glaubens handelt, nämlich um das Sittliche, die Ethik. Es ist ihm im allgemeinen gleichgültig, was ein Mensch glaubt, wenn er nur recht handelt und lebt. Die Glaubenslehrstücke selbst scheinen also nur von relativer Bedeutung zu sein. Die moderne Betonung der Sozialethik verstärkt noch diese schon vorhandene Geringschätzung des Theologischen in unserm Glauben. Wir selbst sind Freunde der Sozialethik; jedoch nehmen wir mit Besorgnis die wachsende Gleichgültigkeit gegen christliche Glaubenslehren wahr. Wir finden dieselbe fast ohne Ausnahme bei allen führenden Vertretern des „Social Gospel.“

Oft haben wir aus diesem Grund unsrer Ueberzeugung Ausdruck gegeben, daß wir Geistliche uns um einen Ausbau unsrer dogmatischen Erkenntnis bemühen sollten. Anscheinend sind diese Mahnungen nicht auf besonders fruchtbaren Boden gefallen. Es scheint auch eine ziemliche Zumutung zu sein, daß man noch im praktischen Predigtamt zu einem der dickleibigen und langweiligen Bücher über Dogmatik greifen soll. Da freut es uns ungemein, daß wir imstande sind, unsern Lesern einen bequemerem und interessanteren Weg anzuzeigen.

Professor D. Dr. H. S. Grübmacher, früher in Erlangen, jetzt in Wiesbaden, wird uns der Wegführer sein in einem „post-graduate course“ in Dogmatik. Er wird für uns in zwangloser, jedoch ge-

ordneter Folge die Hauptprobleme der christlichen Lehre behandeln und beginnt diesen Gang in dieser Nummer mit einem Artikel über die Heilige Schrift und das Bekenntnis. Naturgemäß werden sich diese Darbietungen auf viele Monate, vielleicht mehrere Jahre verteilen. Sollte das Interesse der Leser daran nachlassen, so kann jederzeit abgebrochen werden. Jedoch denken wir, daß dies nicht eintreten wird, sondern im Gegenteil, daß es heißen wird: je länger, je lieber. Damit meinen wir nicht, je länger die Artikel sein werden, je lieber, sondern je länger wir D. Grüzmacher folgen, um so lieber werden wir ihn haben. Er schreibt, wie wir wissen, einen klaren, durchsichtigen Stil, und er beherrscht seinen Gegenstand.

Grüzmacher ist ein würdiger Nachfolger der „Erlanger Schule“, die auf das Moment christlicher **Erfahrung** starken Nachdruck legt. Er ist Lutheraner, doch natürlich nicht im Sinne unsrer Altlutheraner. Er ist unter anderm durch sein Buch über den **Neuprotestantismus** hervorgetreten und nimmt dort entschiedene Stellung für den Offenbarungscharakter der Schrift, für die Wichtigkeit der **Heilsgeschichte** für die Entstehung des Glaubens, für Christus als den gottmenschlichen Erlöser im Unterschied von dem religiösen Genie.

Wir danken Herrn Professor Grüzmacher für sein freundliches Anerbieten. Wir wünschen im Glück für seine Aufgabe und erhoffen davon für unsre Leser nichts als Gewinn und theologische Förderung.

THE RELIGIOUS OUTLOOK

The interest in this year's Lenten Services was very pronounced; in some localities, especially the large industrial centers, it was almost phenomenal, if we are permitted to indulge a little in superlatives. In the writer's own city of Cleveland the attendance broke all records. Rev. Wright, the local executive secretary of the Federated churches, said: "During my 15 years as executive secretary I have never seen such interest and enthusiasm upon the part of all the pastors and all the churches as we are having now." This was said more particularly with regard to the "Religious Emphasis" week (March 15-20), when some of the outstanding preachers of the country addressed vast crowds in the Noon-day services and at other occasions, and also reached out to the 35,000 students of the high schools and colleges of the city. The fact of the cooperation of all the churches, as emphasized by the secretary, was very noticeable. Of course one great exception was to be made in this respect. The Lutherans of the stricter sort kept aloof. They had their own services during Passion week in which they gave frank and emphatic expressions to their unaltered allegiance to faith's fundamentals and their opposition to all modernistic tendencies.

The "Christian Century," in commenting on the growing observance of the Lenten season, claimed to see in it a strengthening of the ritualistic spirit in the churches and was inclined to admit that this tendency might bring into our church life more dignity and reverence than we find there sometimes. Our observation does not bear out this interpretation. The ritualistic spirit in all these meetings was, on the contrary, conspicuous by its absence. The whole arrangement and order of the services could not very well have been more simple. What solemnity and seriousness there was in them was due only to the speakers and the purpose of the meetings. Nor was the sacramental character of the church's institutions given any prominence; not even was the cross of Christ the sole topic of all.

The speakers' theological position was not inquired into. The expert could easily label them according to the nature of their remarks, and there must have been some that would be counted in the modernist fold. But our church people are not critical as a rule. If a speaker is earnest, makes a strong appeal, and mentions Christ with due reverence, they scent no danger. Besides, the songs used were nearly all the old favorites, orthodox, stressing the blood of Christ and personal salvation. The modern view has not produced much sacred poetry yet.

We had many speakers from many pulpits, of different type, and different grades of eloquence. I think the one overtopping them all was Sherwood Eddy. He was announced as a world figure. One presiding officer in introducing him, using the words of another, said: "Sherwood Eddy is a man with his soul aflame for God and humanity.. He is absolutely sure where he is going, and has ceased fumbling." That was high praise, especially when bestowed while he was there himself, but he seemed to live up, and preach up, to it. He attempts no flights of oratory; he has no commanding platform presence, or especially spiritual features. But his is a virile, robust personality; he has a powerful voice and every word can easily be heard in the largest auditorium. Then he is a world traveler. A map of the world hangs, as a rule, on the platform, and he roams over it during his discourse. Once he is in China, in a Christian meeting of Chinese students, then in Russia talking to some big man there; then again in Berlin or Vienna. He gets one in touch with the world and world movements. So the audience naturally feels that they are in the presence of a man who speaks with authority. Their own world is small, his parish seems to be the world.

Sherwood Eddy thinks we need a new Reformation. This new reformation must be modern, that is, it must be a synthesis of religion and science. We must welcome all truth, from science

as well as from religion. The reformation must include all of human life, the regeneration of the individual and of society. Eddy is strong for and on the social gospel. And lastly, this reformation must be passionate, that is, the church must be in dead earnest to get and to spread it. He also spoke to an audience of more than 3,000 young people, on the "Revolt of Modern Youth": From what, to what? He reads into American youth what, at the present time, is only in some sections of European youth, and not here with us at all, such as an opposition to sordid materialism, to the exploitation of the weak, and to militarism. Well, it was an optimistic substitution of the ideal for the unideal reality; and one forgave him as he went on to warm their hearts with the glow of his faith; for if he is an optimist, he paints a true picture of this age, this jazz age of materialism, luxury and pleasure-madness. He calls a spade a spade and makes the young people wince as he talks of the double standard, of self-abuse and immorality. At the same time his appeals to yield to Christ are strong, and eyes grow moist easily as he tells his touching stories.

Sherwood Eddy painted a dark picture of modern society, and yet he says, he is an optimist. His experiences here must have strengthened his faith, for the people could not get enough of him. He wearied us, at times, when he had spoken for an hour and more and wouldn't stop, oftentimes telling the stories or using illustrations again that we had heard already a few days before—but the young people did not seem to mind it. He is an optimist, why? Because he has faith in Christ and his gospel, and because he is "in the game," as he called it. He is using up every ounce of his strength, apparently and he reaps the reward. One who has faith in Christ and gives him his whole strength may have times when he is under the juniper tree, ready to give up, but the old angel always seems to appear again giving him a food that lasts many a day.

The church is waking up in many places, it sees new ideals, has larger visions and higher objectives. Oftentimes it yields to the intoxications of numbers; cares more for quantity than quality; is more concerned with organizations and material advance than with spirituality. It needs the power from on high that comes with Pentecostal experiences. But the power of him whose name is above every name in being manifested, and he will not leave his church, the chief agency for the building of his kingdom, unassisted and uninspired. The morning dawn seems to be on the eastern sky and those on the house tops greet it with rejoicing.



Kirchliche Rundschau.

Elias Schrenks Evangelisation im Valtenland.

(Wir veröffentlichen diesen längeren Artikel, weil er das Für und Wider der Evangelisation klar beleuchtet. (Ed.)

Vielen unter uns ist bekannt, daß der erste und bis heute wohl bedeutendste Evangelist Elias Schrenk auch in den Ostseeprovinzen evangelisierte, als diese noch zu Rußland gehörten. Welches ungeheure Ereignis im kirchlichen Leben der lutherischen Kirche des Valtenlands diese Berufung Schrenks bedeutete, davon wissen wir aber wenig; eine kleine Vorstellung davon bekommen wir durch die Schilderung, die Pfarrer D. Traugott Hahn in dem zweiten Band seiner wahrhaft lesenswerten und gehaltvollen Erinnerungen (Stuttgart, Christian Belfer) gibt. Hahn ist jetzt selbst evangelistisch tätig, und überall da, wo er gewirkt hat, z. B. in Elberfeld, hat er Segen zurückgelassen. Er wirkt nicht seelisch, treibt nicht nach dem treffenden Ausdruck eines unsrer Freunde Seelenmassage, sondern er geht auf das Innerste des Menschen zu und hat dieselbe Nüchternheit wie sein großes Vorbild, Elias Schrenk. Seine Eigentümlichkeit besteht, wie er selbst erkannt hat, darin, daß er ganz im Zentrum des Christenglaubens stehende Gebiete der Lehre und des Lebens seinen Hörern zusammenhängend vorführt, um sie zur Stellungnahme und Entscheidung aufzufordern. Dieser Mann hat aus Gewissensnot und aus Liebe zu seiner Gemeinde mit dem Bann des landläufigen Kirchenrums im Valtenland gebrochen und hat dort der Evangelisation Bahn gebrochen; der erste, freilich auch der beste, den er berufen hat zu seiner Gemeinde Rebal, war eben Elias Schrenk.

Wir lesen in Hahns Erinnerungen (2. Band, Seite 341):

Von Evangelisation hatte ich schon mancherlei gehört. Die aus England durch Allianz-Christen herangezogenen Evangelisten hatten in mir durch die methodistische Art, einseitig auf Belehrung und Heiligung zu bringen, ein starkes Vorurteil erweckt. Schon der Name erschien mir anmaßend, als hielten die Träger dieser Arbeit sich für die alleinigen Inhaber des „Evangeliums“ — und doch beschäftigte mich die Sache immer wieder, seitdem ich von deutschen „Evangelisten“ hörte. Die Namen Samuel Keller und Elias Schrenk standen im Vordergrund. Aber frei von Vorurteil auch gegen sie war ich doch keineswegs. Auch mir lag der bekannte Einwand nahe: Was soll denn der fremde Mann wirken können, was wir als gläubige Pastoren nicht wirken könnten? Und die Befürchtung, in der Gemeinde die Lüsterheit nach Außerordentlichem zu wecken oder zu steigern, lag sehr nahe.

Aber anderseits nahm die allmähliche Abkehr der Männer von der Kirche stark zu, und unsre Predigten brachten sie nicht zurück, während nach den Berichten aus Deutschland auch die fernerstehenden Männer zu den Evangelisten kamen. Durften wir denn unsern Gemeinden eine Predigtweise vorenthalten, um unsrer Vorurteile willen, die möglicherweise solche Männer für Gott und Christus gewinnen könnte, die an uns heimischen Pastoren vorübergingen? Diese Gedanken gingen mir immerfort nach.

Im Winter 1900—1901 kam ich eines Abends spät von unserm Pastoralabend mit meinem Amtsbruder Hermann Hesse nach Hause. Wir sprachen über unser Unvermögen, an die Männer der Gemeinde heranzukommen. Da ging das Gespräch über auf Evangelisations-Predigten. Trotz aller Bedenken gegen sie leuchtete in mir plötzlich die feste Ueberzeugung auf, es sei unsre Pflicht, wenigstens einen Versuch zu machen. Prüfet alles, und das Gute behaltet! Das hatten wir bisher noch nicht getan.

Von jener Minute war mein Gewissen beunruhigt. Und das ist doch schließlich eine größere Macht als Vorurteile und Bedenken. Klar war mir allerdings eins: daß ich nie einen Evangelisten dürfe predigen lassen, der nicht klar und bestimmt sich zu unsrer evangelisch-lutherischen Lehre bekennen würde.

Dann hörten Hesse und ich im Frühling 1901, daß der Evangelische Verein in St. Petersburg (Stadtmission) beschloffen habe, den Prediger Elias Schrent zum Herbst 1901 einzuladen. Es trat auch an uns die Frage, ob wir ihn nicht auch nach Reval einladen sollten?

Nun standen wir vor der praktischen — nicht bloß theoretischen, prinzipiellen — Entscheidung. Alle Schwierigkeiten standen vor unsern Augen. Durch Gottes Gnade standen Hesse und ich prinzipiell auf ganz gleichem Grund; wir konnten in voller Einigkeit handeln. Aber — die andern Amtsbrüder in Reval? Obenan Ferdinand Luther, der Todfeind des Methodismus. Und ihm war „Evangelisation“ gleichbedeutend mit Methodismus und Irrlehre.

Aber neben ihm verhielten sich noch fast alle unsre Revaler Amtsbrüder mehr oder weniger ablehnend zur Evangelisation. Als einziger urteilte unser Generalsuperintendent Leopold Hoerschelmann wohlwollend über solche Evangelisten, die auf dem Bekenntnis der lutherischen Kirche standen.

Wie die Gemeinden, speziell auch die unsre, sich zu dem Versuch stellen würden, konnte kaum ziemlich klar vorausgesehen werden. Alle Allianz-Kreise würden jubeln; eine für Hesse und mich nicht erwünschte Bundesgenossenschaft. Gerade durch sie mußten die ablehnenden Amtsbrüder nur um so bedenklicher werden. Und andererseits: die streng konfessionellen Kreise würden ohne Zweifel die Bedenken der andern Pastoren teilen und an uns beiden irrewerden. Das konnte tiefe Erregung in das Gemeindegewesen tragen, und es fragte sich doch, ob der Versuch das wert sei.

Dazu kam noch die ernste Sorge, ob wir es wagen dürften, das Aufbringen der Mittel auf uns zu nehmen.

Alle diese Sorgen half Gott uns überwinden. Durchschlagend für uns war die Hoffnung, Gemeindeglieder, die uns nicht mehr hörten, durch die Predigt eines so bedeutenden, gesegneten Predigers, wie Schrent es war, für Gottes Wort wieder zu gewinnen.

Aber eins war uns freilich ganz klar: ehe wir Schrent wirklich einluden, mußten wir um unsers eignen Gewissens willen völlig gewiß sein über seine Stellung zu unserm evangelisch-lutherischen Bekenntnis.

Wir taten darum zweierlei. Hesse schrieb an seinen Bruder, Missionar Johannes Hesse in Calw, der zu Schrent in sehr naher Beziehung stand, und ich schrieb an Schrent selbst. Johannes Hesse gab ein schönes, warmes Zeugnis für Schrent, geeignet, alle Bedenken zu zerstreuen, vor allen Dingen über seine Nüchternheit und sein völliges Stehen im Zentrum lutherischen Be-

kenntnißes von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, allein durch den Glauben.

Aber noch viel wichtiger war Schrenk's eigne Antwort auf meinen Brief. Freundlich und willig ging er ein auf alle meine Fragen, deren Berechtigung er anerkannte, ehe wir ihn definitiv beriefen. So gewannen wir die volle Freude, ihn einzuladen. Innerlich wurde es uns beiden beim Lesen dieses Briefes ganz gewiß, daß wir mit dieser Einladung vor Gott im Recht seien und menschliches Dreinreden uns nicht beunruhigen solle.

Die Fragen, die ich Schrenk vorgelegt hatte, berührten den ganzen zweiten Artikel von der Person und dem Erlösungswerk Christi gar nicht, ebenso auch nicht die Heilige Schrift als Wort Gottes in vollem Sinn. Wir durften voraussetzen, daß Schrenk hierin mit uns auf gleichem Boden stand. Dagegen legte ich ihm kurz dar den Einfluß der englischen Allianz-Evangelisten in unsern Gemeinden:

1. Ihre Neigung, die Heiligung so darzustellen, als ob man durch Fortschreiten in ihr zu einem „höheren Frieden“ gelange als durch die Rechtfertigung.

2. Ihre Neigung, die Kreise der „Erweckten“ und „Befehrten“ zusammenzuschließen in einem gewissen Gegensatz gegen die Kirche.

3. Ihre Neigung, „das Brotbrechen“ im kleinen Kreis der „Gläubigen“ als eine höhere Art der Abendmahlsfeier darzustellen.

4. Ihre Neigung, jede „Erweckung“ eines Menschen in ihren Versammlungen schon als „Befehrung“ zu überschätzen und das Ablegen bestimmter und weltlicher Dinge als sicheres Zeichen der „Befehrung“ zu nehmen.

5. Ihre Lehre von der „Brautgemeinde“, den Gemeinschaftskreisen, die „entrückt“ zu werden hoffen vor der antichristischen Zeit, im Unterschied von den „kirchlichen“ Gläubigen.

So luden wir denn nun Schrenk ein und baten ihn, vor oder nach seiner Petersburger Arbeit zu uns nach Neval zu kommen und in der St. Olai-Kirche zwölf Abendversammlungen, und an den Nachmittagsstunden Bibelstunden zu halten. So hatte er es selbst vorgeschlagen.

Nun reichten wir ein von uns beiden unterschriebenes Gesuch an das estländische Konsistorium ein, dasselbe wolle die Erlaubnis des Ministers des Innern erwirken, daß Schrenk als Ausländer und ohne eine akademisch-theologische Bildung zu besitzen, in der St. Olai-Kirche predigen dürfe. Wir betonten, daß Schrenk uns ein klares Zeugnis über seine Stellung zum Bekenntnis unsrer Kirche gegeben habe.

Im Konsistorium war damals Ferdinand Luther geistlicher Beisitzer und trat mit Entschiedenheit gegen eine Bewilligung unsers Gesuchs ein. Aber Generalsuperintendent Leopold Hoerschelmann drang mit seiner Anschauung durch, daß das Konsistorium kein Recht habe, unser Gesuch zurückzuweisen; Schrenk sei kein „Irrelehrer“, sondern stehe auf unserm Bekenntnis. Möge man auch ernste Bedenken haben, so könne man doch zwei Pastoren einer Gemeinde es nicht verbieten, in ihrer Kirche und für ihre Gemeinde den Versuch mit einer Arbeit zu machen, von der sie die feste Hoffnung hätten, daß für das Gemeindeleben ein Segen daraus entstehen könne und werde. Das Konsistorium gab unser Gesuch weiter. Im General-

konfistorium standen sich ebenso zwei verschiedene Anschauungen gegenüber, aber es entschied für Schrenk's Berufung. Der Minister gab seine Zustimmung.

Nun stand uns noch eine schwere Aufgabe bevor: auf unserm Pastoralabend in Reval den andern Amtsbrüdern es mitzuteilen, daß wir Schrenk berufen hatten. Wir wußten, daß wir fast lauter Widerspruch begegnen würden und daß unser Beharren auf der Berufung uns werde ausgesetzt werden nicht nur als bedenkliche methodistische Neigung unseres persönlichen geistlichen Lebens, sondern auch als Eigensinn und Lieblosigkeit gegen die andern Brüder mit ihren Bedenken.

An zwei aufeinander folgenden Pastoralabenden haben wir über diese Frage mit den Amtsbrüdern gesprochen. Hesse, nach seiner sanften und friedliebenden Weise, redete in solch einem Kampf nicht viel. Er überließ es mir, aber doch so, daß er seine vollkommene Uebereinstimmung mit mir klar aussprach und betonte, daß er in keiner Weise von mir „beeinflusst“ sei gegen seine eigne Ueberzeugung. Soviel ich mich erinnere, stand keiner der andern Amtsbrüder rüchhaltlos neben uns. Selbst unser Generalsuperintendent hätte sich von sich aus nicht entschlossen, unsern Schritt zu tun. Entschiedene Gegner waren mehrere. Namentlich die Pastoren der estnischen Gemeinden hatten schwere Sorgen, daß eine Evangelisation in der deutschen Kirche eine höchst bedenkliche Rückwirkung auf die methodistisch gerichteten Kreise ihrer Gemeinden haben könnte; und gerade sie mögen es mir und Hesse als ein unbrüderliches und liebloses Verhalten angerechnet haben, daß wir doch auf Schrenk's Berufung bestanden. Es wurde an unser Gewissen appelliert von anderer Seite, daß wir in unsern Gemeinden die geistliche Genußsucht reizen, das geordnete Predigtamt herabsetzen und die Vorstellung erwecken würden, daß nicht das „Wort Gottes“ das eigentlich den „Glauben“ Wirkende sei, sondern die Persönlichkeit des Redenden und seine angeblich besondre Begabung, also direkter Personen- und Fleischeskultus!

Hesse und ich hätten ja blind sein müssen, wenn wir nicht in manchen dieser Einwendungen Stücke von Wahrheit anerkannt und zugegeben hätten. Aber anderseits war es uns klar, daß selbst der Apostel Paulus den Wünschen der korinthischen Gemeinde, die den glänzenden Prediger Apollos herbeisehnten, nicht entgegengetreten ist. Auch er ist für einen Austausch der Gaben gewesen. Wir baten die Amtsbrüder, mit denen wir uns nicht verständigern konnten, wenigstens nicht an unsrer brüderlichen Liebe zu ihnen zu zweifeln, wenn wir doch fest blieben in dem begonnenen Werk. Aber wir hatte doch beide schwer zu tragen an dem Gegensatz, der sich auch sehr bald in die Kreise der Gemeinde, speziell auch unsrer eignen fortpflanzte.

Ende Oktober traf Schrenk bei uns ein mit seiner Frau. Sie wohnten bei uns. Am Sonntagnachmittag um fünf Uhr (28. Oktober 1900) predigte Schrenk über die Berufung des Matthäus (Matthäus 9, 9—13). Die Kirche war schon vor fünf Uhr so gefüllt, wie sonst nur am Karfreitag, oder noch stärker. Die Predigt schlug ein und schlug durch. Es ist mir noch wie heute rememberlich, wie mein Sohn Traugott nach dem Gottesdienst strahlend zu seiner Mutter kam und ganz erfüllt von dem Gehörten zu ihr sagte: „Das war das Programm!“ Darin täuschte er sich allerdings, wenn er meinte, Schrenk würde die folgende Rede an diese erste anknüpfen und sie nach verschiedenen Seiten durchführen. Das geschah keineswegs. Schrenk war

absolut kein Systematiker in der Anordnung seiner Reden. Im Gegenteil. Die Erlebnisse in der Sprechstunde konnten ihn dazu bringen, einen für den Abend schon ausgewählten Text aufzugeben und einen andern zu nehmen.

Charakteristisch für Schrenk war die Einfachheit der Sprache; der schlichteste Zuhörer konnte jedes Wort voll Geist und Leben, getragen von dem heiligen Ernst der Stunde und von der Liebe zu den Seelen, denen er das Evangelium von dem großen Sünderheiland bringen durfte. Man empfand es, wie groß ihm die Verantwortlichkeit war für seine Arbeit, und wie sie aus heißem Gebet hervordrang. Und war die ganze Rede außerordentlich lebendig, an die Herzen und Gewissen greifend, und durch die Fülle eingestreuter Beispiele, fast alle aus Schrenks eigener Arbeit, so konkret und praktisch, daß man mitlebte. Aber das Schönste war die Klarheit des Evangeliums von der freien Gnade in der Erlösung Jesu. Nie wurde diese Freudenbotschaft abgeschwächt mit „wenn“ und „aber,“ sondern das ganze Vollen der Liebe Jesu kam zum vollsten Ausdruck. Sehr ernste Töne im Rufsen zur Buße und Besserung gingen meist an die Selbstgerechten und Uebergeistlichen. Dem fernstehenden Hörer brachte er die ganze Liebe Gottes, die nicht den Tod des Sünders, sondern seine Rettung will, mit einer solchen Freudigkeit und Vertrauen zu der Kraft Gottes im Evangelium nahe, wie ich mich kaum erinnern kann, es je in solcher Weise gehört zu haben. Hier lag ganz ohne Zweifel die Macht der Rede Schrenks über die Herzen. Ich selbst war von Tag zu Tag mehr überwältigt von dieser Gabe, Gesetz und Evangelium hearschaft auseinanderzuhalten, so daß Schrenks Evangeliumsverkündigung wirklich vollkommen rein war. Und wenn er Gesetz verkündigen mußte, so war auch das der Zuchtmeister auf Christus hin. Da hin zielte ihm alles.

Täglich hatte ich den Eindruck, wie viel ich für mich selbst, für meine Seele gewann, und wie viel ich als Prediger für unsre Gemeinde hier zu lernen hatte. Und täglich war ich Gott dankbar, daß er Schrenk zu uns geführt hatte. Unser Generalsuperintendent, der jeden Abend in der Kirche war, sagte: „Wenn ich doch alle meine jungen Pastoren täglich hier unter der Kanzel haben könnte!“ Und viele Pastoren aus dem Land haben verjucht, diese Predigten mit anzuhören.

Sehr tief und erbauend waren Schrenks Bibelstunden an den Nachmittagen über Johannes 14 und 15.

Von den Sprechstunden kann ich nur sagen, daß sie von Tag zu Tag stärker besucht waren, so daß sie sich allmählich auf drei Stunden ausdehnten. Dabei wies Schrenk die Gemeindeglieder immer wieder an ihre eignen Seelsorger. Mir selbst gehörte zum Schönsten in dieser Zeit die Gebetsgemeinschaft mit dem alten Bruder.

Der Besuch der Versammlungen wuchs täglich, so daß die gewaltige Kirche überfüllt war, bis auf den letzten Stehplatz vollständig gefüllt. Sehr viele Männer waren unter den Hörern; auch aus gebildeten Kreisen kamen ganz regelmäßig jeden Abend auch solche, die man sonst sehr selten in der Kirche sah. Die erste Versammlung hielt Schrenk für Männer allein, ohne Zulassung von Frauen. Als wir um 8 1/4 Uhr die Kirche betraten, war sie vollständig von Männern besetzt, fast ebenso dicht wie an den andern Abenden. Es waren mindestens viertausend. Unwillkürlich rief Hesse aus: „Also so viel Männer hat Reval!“

Der letzte Abend, der zwölfte, war vielleicht der ergreifendste. Alle oder die allermeisten Hörer standen unter dem tiefen Eindruck, in den letzten Tagen etwas empfangen zu haben, wie sie es in dieser Weise noch nie erlebt hatten.

Wir ging durch die Seele die Frage: Werden wir Pastoren es verstehen, die wirklich tiefer angefaßten Seelen weiter zu leiten? Aber vor allem überwog doch der Dank gegen Gott für das, was er uns gegeben hatte.

Auf dem nächsten Pastoralabend wurde an Hesse und mich die Frage gestellt, welches denn die „Frucht“ der Evangelisation sei. Ich antwortete: „Lieber Bruder, zeigt mir die Frucht eurer Arbeit; dann will ich auf eure Frage Antwort geben. Sind wir denn Methodisten geworden, daß wir uns einbilden möchten, greifbare „Früchte“ von jeder Arbeit aufweisen zu können?“

Ich habe allerdings in der Folgezeit manche einzelne Früchte Schrenks sehen dürfen. Unsere Gottesdienste wurden von mehr Männern besucht als früher. Auch in der Seelsorge fehlte es nicht an den Folgen jener Predigten. Aber das meiste blieb doch wohl vor unsern Augen verborgen und war nur Gott bekannt. Für mich selbst habe ich starke Nachwirkungen in meinem persönlichen Leben, aber auch in meiner Arbeit gehabt. Ganz unbeabsichtigt ist Schrenks Arbeit auch für mich eine Veranlassung geworden, Evangelisationsarbeit zu tun. Freilich nicht im geringsten als eine Kopie der Arbeit Schrenks; ja sogar in einzelnen Stücken im bewußten Unterschied von seiner Weise. Schrenk reihte seine Predigten lose aneinander, ohne einen bestimmten Fortschritt von einer Predigt zur andern. In meiner Art lag es mehr, innerlich zusammenhängende Predigtreihen zu halten, um der Gemeinde die großen Zusammenhänge in dem Wort Gottes zu vermitteln.

Aber die ganze Evangelisation Schrenks hatte ein Nachspiel, das wir nicht erwartet hatten. Auf der Dorpater Januar-Konferenz im Jahre 1902 wurde ein heftiger Angriff gegen ihn und seine Arbeit erhoben. Es gab eine mächtig erregte Aussprache, in der alle Spitzen der Konferenz sich zusammengetan hatten zu einem Kebergewicht über dieses ausländische Importgewächs, die Evangelisation. Mit aller Kraft der Dialektik und mit aller Schärfe des Urteils wurde in Vorträgen und Reden von Professor Alexander v. Oettingen, Ferdinand Luther, Wittrock und noch manchen andern das Urteil festgestellt, daß „Evangelisation“ nach Name, Geist und Praxis völlig un-lutherisch, ungesund methodistisch sei und nur schädigend auf das geistliche Leben der Gemeinde wirken könne. Ich und mein Sohn Traugott vertraten fast allein das Recht der Evangelisation biblisch und geschichtlich, wobei wir natürlich scharf schieden zwischen einer auf kirchlichen Grundsätzen und lutherischem Bekenntnis stehenden Evangelisation (wie die Schrenks) und einer bewußt freikirchlich oder sektiererisch wirkenden. Es half uns nichts. Diese Unterschiede wurden nicht anerkannt. Die große Menge der Versammlung schwieg, weil die meisten wohl innerlich noch unklar in dieser Frage waren und unter dem Einfluß landläufiger Vorurteile und gewisser Schlagwörter standen, die in Wirklichkeit doch die Hauptangriffswaffen unserer Gegner waren. Aber die Bahn war doch gebrochen, und als 1907 Schrenk wieder nach Petersburg und Reval kam, wurde er auch nach Dorpat eingeladen von Wittrock selbst, und ebenso nach Riga und Mitau. Auch nach Moskau war er dringend gebeten worden, mußte aber wegen Erkrankung

absagen. Das wurde die Veranlassung, daß ich nach drei Jahren 1910 zu meiner ersten Evangelisations-Arbeit nach Moskau berufen wurde.

Als Schrenk uns nach seiner zweiten Arbeit verlassen hatte, schlossen sich für mich ernste Erwägungen an sie, die sich allmählich zu der Ueberzeugung ausbildeten: 1. Die außerordentlich starke Beteiligung der Gemeinde an den Versammlungen machte es mir gewiß, daß diese Arbeit einem dringenden — wenn auch noch nicht klar definierten — Bedürfnis in unserm kirchlichen Gemeindeleben entspricht und entgegenkommt. Tritt so stark das Bedürfnis der Gemeinde zutage, dann ist es heilige Pflicht, dasselbe zu stillen, um es klar zu erkennen, und dann auf seine Befriedigung hinzuwirken. Dem wir das nicht, so sind wir unsererits schuld an einem Verkümmern des kirchlichen Gemeindelebens. Wir dürfen uns da nicht beklagen, wenn einerseits gute lebendige Glieder unsrer Gemeinde sich von uns abwenden und außerhalb unsrer Kirche Befriedigung ihrer Bedürfnisse suchen, und wenn anderseits „entkirchlichte und religiös andersdenkende Elemente“ (denen unser „Kirchentum“ unsympathisch geworden ist) sich immer weiter von uns entfernen, weil die Kirche sich weigert, ihnen etwas anderes als die Sonntagspredigt zu bieten. Als ich diese Gedanken 1907 einem sehr ernstern Amtsbruder aussprach, antwortete er: „Ja, ja, es ist höchste Zeit! Aber unsre ‚Kirche‘ kommt ja immer einen oder einige Posttage zu spät, wenn andre ihr das Beste schon vorweggenommen haben.“

Es war mir aber auch klar geworden, daß wir einen Evangelisten von der Nüchternheit und dem klaren Bekenntnisstand Schrenks aus Deutschland wohl nie wieder bekommen würden. Seine ganz hervorragende Begabung als Prediger, dabei sein klares Stehen auf reformatorischem Boden, sein Ernst, der Entgleisungen nicht vorkommen ließ, wie sie einem höchst bedeutenden Evangelisten leider manchmal unterliefen, das alles war schwerlich bei irgend einem hervorragenderen Evangelisten in Deutschland zu finden. Zugleich machte die schuldige Rücksicht auf Revaler Brüder und Gemeindeglieder, die sich bisher völlig ablehnend gegen Evangelisation verhalten hatten, es unbedingt zur Pflicht, nicht über die durch Schrenks Persönlichkeit und Art dargestellte Linie hinauszugehen. Aber ebenso deutlich war es, daß unsre stark nach Evangelisation verlangenden Gemeindeglieder ein Recht hatten, von uns beachtet zu werden.

So drängte mein Sinnen auf eine andre Lösung dieser Frage. Diese war: daß wir eine eigne kirchliche Evangelisation brauchen, fest eingegliedert in den Organismus unsrer Landeskirche und aus ihm herauswachsend, nicht immer von außen importiert. Hin und wieder mochte dies noch immer gut sein, wenn wir die richtige Persönlichkeit fänden, damit wir frische Anregung und Vorbilder hätten, von denen wir lernen können. Aber — unsre Kirche braucht eigne, einheimische Evangelisation. Liegt hier wirklich ein Lebensbedürfnis vor, dann wird Gott auch die der Gemeinde notwendigen Gaben erteilen.

Im Oktober 1909 war ich zum Reformationsfest nach Moskau eingeladen worden zu einer Festpredigt der „Unterstützungs-kasse“ (gleichbedeutend mit dem Gustav-Adolf-Verein in Deutschland) am Abend des Reformationsfestes. Ehe ich Moskau verließ, fragte mich ein Amtsbruder, ob ich wohl an Schrenks Stelle nach Moskau kommen würde, wenn eine Aufforderung an mich erginge. Ich konnte nicht sofort klare Antwort geben, tat es aber, als

dann die formelle Einladung kam, wenn auch mit etwas zaghaftem Herzen. Schon im Januar 1910 fuhr ich nach Moskau, um zwölf Predigten „Aus dem inneren Leben“ zu halten. Im Gedränge der Arbeit des Jahres= schlusses hatte ich sie nicht wörtlich ausarbeiten können, wohl aber genau entworfen. Es sind im Grunde dieselben Vorträge, die später unter dem Titel „Aus dem inneren Leben“ im Druck erschienen sind, nachdem ich sie in Deutschland nochmals gehalten hatte. Ehe ich nach Moskau fuhr, hatte ich mir die Zustimmung meiner Gemeindevertretung und unsers estländischen Konsistoriums erbeten, und ebenso hatte das Moskauer Konsistorium sich für diese Arbeit erklärt. Damit war sie ganz auf kirchlichen Boden gestellt. In der Ausführung war gewiß noch eine starke Anlehnung an das zu spüren, was ich von Schrenks Arbeit gelernt hatte. Und doch war ich wesentlich selbständig. Das trat noch stärker hervor, als ich nach zwei Jahren wiederum nach Moskau eingeladen wurde und nun zwölf Vorträge unter dem Hauptthema: „Jesus von Nazareth, seine Person und sein Werk,“ dort hielt. In diesen Reden trat noch entschiedener meine Eigentümlichkeit hervor, ganz im Zentrum des Christenglaubens stehende Gebiete der Lehre und des Lebens zusammenhängend der Gemeinde vorzuführen, um sie zur Stellungnahme und Entscheidung aufzufordern. Ich habe auch diese Reden später in Deutschland wiederholt.

Es gehört zu den deutlichsten Führungen Gottes im Menschenleben, daß die Anfänge einer späteren Arbeit oder Entwicklung vor unsern eignen Augen noch verborgen sind, während Gott uns schon innerlich für die Zukunft vorbereitet. So ist es auch mir jetzt in Deutschland ganz klar, daß Gott durch Schrenks Kommen nach Reval und durch meine daran anknüpfende Evangelisations=Arbeit in Moskau, später in Dorpat, in Mitau und auch in der eignen Gemeinde mich schon den Weg hat betreten lassen, auf welchen er mich nach dem Verlassen der alten Heimat stellen wollte. Bei meinem hohen Alter wäre nicht daran zu denken gewesen, daß ich in Deutschland eine Arbeit in einer Gemeinde hätte finden können. Nun darf ich jene mehr beläufige und versuchsweise Arbeit hier weiter treiben.

Und anderseits hat Gott mir durch die bestimmte lutherisch=konfessionelle Richtung, in die er mich geführt hat, für meine Evangelisations=Arbeit einen besondern Weg gewiesen. („Licht und Leben.“)

The Lutheran Dilemma

BY HERMAN F. REISSIG

The Lutheran Church faces a heart-breaking dilemma. To understand this dilemma it is necessary to appreciate one important fact concerning the character of Lutheranism. Outside the Lutheran church the impression is widespread that most Lutherans are fundamentalists. In public speeches, in conversation, and in the papers it is often inferred that Lutheranism and fundamentalism are in essential agreement. This is usually simply taken for granted. It is not argued or debated; it is accepted as a self-evident fact. As one prominent minister of another denomination asked, "If the Lutherans are not fundamentalists, what are they?" This impression is partly due to statements made by Lutheran ministers who, though really they are not

fundamentalists at all, do seem to indicate by their attitude toward liberal Christianity that they belong in the opposite camp. Partly, it is the result simply of carelessness about the facts, illustrating a truth vigorously expressed by Havelock Ellis, "It is only on extremes that the indolent popular mind can rest." And finally, the impression that Lutheranism and fundamentalism are of the same essential spirit and purpose has had its genesis in the fact that some who call themselves Lutherans are not Lutherans at all, but, to use adjectives which Dr. Macartney had applied to another nuisance, "old-fashioned, uneducated, unevolved, undecorated" fundamentalists. Even where Lutheranism and fundamentalism are not linked together there is little or no understanding as to what the Lutherans do stand for.

Lutheranism Not Fundamentalism

But Lutheranism and fundamentalism are not members of the same family. They are not even neighbors. Luther was no fundamentalist, despite the fact that he substituted for an infallible church an infallible Bible, not perceiving, as Cardinal Newman did, that the two cannot consistently be separated. It is not necessary to argue this point. No one who has taken the pains to know the true Luther would say that his spirit is the spirit of modern fundamentalism. He has as little in common with modern fundamentalists as he had with the German theologians who, in the succeeding era, hardened his great, liberal gospel of grace into a cold formalism and a narrow creedalism. The true Lutherans of today are folk who get their inspiration and their guiding principles from the broad spirit which wrote the Lutheran catechism and the essay on "The Freedom of the Christian Man," not from the theologians of the seventeenth century, and much less from modern fundamentalist writers.

Dr. Charles Jacobs, dean of the graduate school at the Lutheran seminary at Mount Airy, Philadelphia, has recently written a little book called "The Way." The book is not theological in character. It was written to give to laymen a simple yet essentially adequate statement of the main facts of the Christian faith, its sub-title being, "A Little Book of Christian Truth." It is safe to say that no fundamentalist would recommend this book. It requires of its readers no belief in literal inspiration, in the visible second coming of Christ, in a substitutionary atonement, or in the doctrine of the virgin birth. Now, if one is a fundamentalist it would be impossible to write a book, even for laymen, without insisting on these things. Yet Dr. Jacobs is recognized both by Lutherans and by theologians of other denominations as a representative Lutheran.

Or take a book of essays published in 1925 by a group of Lutherans and dedicated to the president of the same seminary. Two of the essays are contributed by professors of Mount Airy seminary, one by the president of a prominent Lutheran college, Muhlenburg, and two by recognized Lutheran pastors. The book bears the title, "Theological Studies." Here again there is no fundamentalism. The characteristic fundamentalist emphases are not to be found. If it be asked what is the theological viewpoint of the book, the answer is, Lutheran. For

if Lutheran theologians are not fundamentalists, neither are they modernists.

Neither Fundamentalist Nor Modernist

Thousands of Christians today are dissatisfied both with fundamentalism and with modernism. Among these are all true Lutherans. The writer some time ago faced the examining committee of one of the Lutheran synods. He was not recommended for reception into the synod because his interpretation of certain parts of the apostle's creed was not held to be sufficiently literal. This establishes the anti-modernist character of the committee. But when a member of the committee asked the applicant if he had heard any of Dr. John Roach Straton's speeches in the debates with Dr. Potter a second member held up his hands in horror, assuring the man who had put the question that if he agreed with Dr. Straton he was no Lutheran. And the minister who protested against making Dr. Straton's views a criterion is generally regarded by Lutherans as a capable theologian, while the other is not. Again and again one hears the president of a Lutheran synod, or a Lutheran professor, or a Lutheran pastor protest that, while he is not a modernist, he is just as certainly not a fundamentalist. And this is usually true. Though it may safely be added that the thinking Lutheran, if he knows what his church ideally stands for, has more actual sympathy with what the liberal is trying to do than with the fundamentalists.

Lutherans regard Lutheranism as a *via media* between fundamentalism on the one hand, and modernism on the other. When modern protestant Christians are divided into modernists and fundamentalists, they would add,—and Lutherans; though they might not necessarily mean that even this three-fold grouping included everyone. What, then, are some of the characteristics of Lutheranism which, to some, seem to make it theologically distinctive? [It should be understood that Lutheranism, as it is here conceived, is not the Lutheranism, by any means, of every Lutheran pulpit nor of every Lutheran theological professor; it is the Lutheranism of Martin Luther and of men like Archbishop Soderblom and Dr. Ihmels of Leipzig, as well as of thousands of Lutheran thinkers.]

Not Premillennial

Lutheranism is not premillennial. Luther definitely rejected the idea of an earthly church consisting only of the redeemed, all their enemies having been previously destroyed. Lutheranism, while it insists on calling the Bible "an infallible rule of faith and practice," has never used the Bible in the mechanical, indiscriminating way that is characteristic of fundamentalism. It has always made the new testament the criterion by which the old testament is to be judged. It believes that no part of the scriptures is to be interpreted apart from the light thrown upon it by every other part. Instead of making the Bible as a *book* its standard of faith, it makes central and definitive the life of Christ, teaching that the Bible gets its real importance from its testimony to and witness of him. Thus, for Lutheranism the final authority is not a book, but a living personality. At the Lutheran

world conference held in Leipzig in 1924 the importance of no principle was more constantly emphasized than that of the centrality of Christ, both in the scriptures and for the life of the Christian. Indeed, Dr. Ihmels, probably the greatest living Lutheran theologian, seems to think that it is, in some sense, the peculiar mission of the Lutheran church to hold high this principle. Luther, to quote the Lutheran Cyclopaedia, "regards all theology as beginning and ending with the doctrine of Christ. God is known only in and through Christ; and Christology, therefore, covers all theology." Now, such a principle as this, constantly applied, is the strongest possible safeguard against fundamentalism.

Miracles

Lutheranism does not belittle miracle and is not friendly to any attempt to explain it away. Neither does it attach to the miraculous element in the Bible a primary or final importance. It treats the miracles after the manner of Philips Brooks, who was always interested only in their significance for the spiritual life. While belief in the virgin birth is still insisted upon, a representative Lutheran theologian has recently declared that this doctrine has been elevated out of all proportion to its real importance. He calls the dispute about the doctrine "non-essential." And this may truly be said to be the position of Lutheranism. The writer does not know a single Lutheran minister who is unwilling to commit himself as to the fact of the virgin birth, but he knows dozens, including theological professors, who hold that belief in it is not essential. Lutheranism has no quarrel with the doctrine of evolution. Because of its insistence upon the primacy of the spiritual element in the Bible it sees no irreconcilable conflict between the evolutionary hypothesis and the book of Genesis.

With respect to the sacraments, Lutheranism has steered pretty safely between the scylla and the charybdis which have always stood over against each other threatening, on the one side, to degrade the sacraments to bare and uninspiring symbols, and, on the other side, to attach to them magic-working powers. The Lutheran practices baptism by sprinkling, but he freely admits that baptism by immersion occurred in the early church and he recognizes the validity of any baptism administered in the name of the triune God. If you ask him if he believes that baptism is necessary to salvation he will answer, yes. But he does not hold that the unbaptized are necessarily lost, since he makes much of the principle "*non neglectus sed contemptus sacramenti damnat.*" Luther was particularly sane in his treatment of baptism. For him baptism was no magic; the water in itself had no wonder-working powers. He did believe, however, that God bestows in baptism an inner and spiritual grace.

Sacraments

In like manner, the Lutheran doctrine of the Lord's supper is a middle road between one view which makes this sacrament the *sine qua non* of Christianity and the other view which finds its only value in a dim and uncreative act of remembrance. Lutheranism does not hold the doctrine of transubstantiation nor, despite many statements

to the contrary, the doctrine of consubstantiation. Yet for the Lutheran the Lord's Supper is a solemn, life-giving, and deeply significant service. He makes much of the "real presence" of Christ in the sacrament. To be sure, the Lutheran view of the Lord's Supper is based upon a somewhat too subtle distinction, which most people have difficulty in grasping—as witness the persistence with which non-Lutheran theologians assert that the Lutheran church teaches consubstantiation. It is a good example of the over-intellectualism of the older theology. Lutheranism insists on interpreting the words, "This is my body," "This is my blood," literally, rejecting the view that the bread and the wine symbolize the body and the blood of Christ. Yet it vigorously repudiates both transubstantiation and consubstantiation. No doubt it is possible to maintain a view different from all of these. But the distinction is too subtle to be of real help to the communicant, and Lutherans, it would seem, ought not to be too strenuous in their condemnation of either the symbolic or the absolutely literal interpretation. However that may be, Lutheranism has helped to keep us from extremes in our treatment of this sacrament. And so long as the Lutheran pastor does not attempt to define the "real presence" of Christ, his people will be inclined to regard this sacrament with appropriate reverence, receive it joyfully, and be greatly blessed by it.

Such, in brief, are some of the characteristics of Lutheranism. Now as to the dilemma. It consists in this: Lutheranism is neither fundamentalist nor modernist. It has a message which avoids the defects of both. But there are in the Lutheran church many fundamentalists, and these pseudo-Lutherans are numerous enough and influential enough to make it very uncomfortable for any of their brethren who would attempt to assert clearly and publicly what the real position of Lutheranism is. These fundamentalists within the Lutheran fold would resent the implication that they are fundamentalists. They call themselves Lutherans. They are mistaken. They are fundamentalists. In their insistence on the necessity of belief in the virgin birth of Christ, in the conflict they see between the theory of evolution and the divine creation of man, in their indiscriminate use of the Bible, as if its every word were inspired by God, in their hostility to the methods of the higher criticism, in their generally unsympathetic attitude towards modern science, in their vigorous defense of the idea of "Lutheran altars for Lutheran people and Lutheran pulpits for Lutheran preachers" they put themselves clearly on the side of the fundamentalists. These men are in the majority in Lutheran officialdom. And the officials of the synods control Lutheran colleges and seminaries and have no intention of winking at liberal views on the part of the pastors. No Lutheran pastor, for example, would think of disagreeing as freely and as publicly with the president of his synod as an Episcopalian rector disagrees with his bishop. No Lutheran professor or pastor in America who is an exponent of true Lutheranism, which is not a narrow and intolerant but essentially a broad and liberal message, dares unhesitatingly and unequivocally to state his position on the floor of his synod in the presence of his fellow-ministers.

Such plain speaking upon theological subjects as is heard, say, on the floor of the Presbyterian general assembly is unthinkable in a body of Lutherans. It will not always be so. For these vital matters, so long suppressed, much as Lutherans may dislike it, are bound to be brought out into the open. Yet such has been, and still is, the situation.

For those who see clearly and who believe that Lutheranism has a message for this generation this is a literally heart-breaking dilemma. If people call you unfair names or if, at best, they do not understand you, and you are prohibited from making yourself clear, you will not feel very happy about it. And if, in addition, you think you could really be quite friendly and helpful if only you could get a chance to state your case, then your unhappiness is aggravated. Lutheranism, so the Lutherans believe, has a message for the distraught and perplexed religious world of today. But the voice of Lutheranism is not clear and compelling and reassuring because it is muffled in the house of its friends.—*Christian Century*.

What Holds Churches Together?

BY H. RICHARD NIEBUHR

Most programs for the unification of Christendom are afflicted with the intellectualist fallacy. Both in their diagnosis of the disease and in their recommendation of a remedy they fall into the error of thinking in creedal terms of denominations as well as of faith as a whole. They regard the churches, sects and groups as associations gathered around formulations of belief and as possessing their distinctive characteristics in their confessions of faith. Until very recently the only study of denominational characteristics and differences carried on in theological schools was the study of "symbolics," which taught the student that a man was a Presbyterian because he subscribed to the Westminster confession, or a Lutheran because he believed the content of the Augsburg confession or a Roman Catholic because he assented to the decrees of the council of Trent. This method of defining the character of the denominations is as fallacious as would be the attempt to define the present character of American political parties on the basis of their platforms or of the manifestos issued by their early leaders.

Man Not Primarily Intellectual

The error is based upon an incorrect apprehension of human nature—the idea that it is primarily intellectual—and upon an incorrect view of the social groups, the churches. These are regarded as free associations of individuals who have contracted to work and worship together because they believe the same things. It leaves out of account the fact that the churches are true social groups, subject to the various influences which play on every society within the larger complex of a culture and that as societies they are not contractual relationships but growing organisms in which a variegated social heritage plays at least as important a part as does the creed of individual members. In its beginnings a church may have stood for certain principles of belief

and practice because the individuals who composed it held those principles; now the individuals believe because the church does. A man is not a Baptist because he believes in adult baptism by immersion but he believes in adult baptism by immersion because he is a Baptist.

When the social character of the denominations becomes apparent to us we realize that the theological approach is quite insufficient to do justice to denominational characteristics and that a sociology of the denominations is needed to do that. The sociological approach calls our attention to the fact that theological differences are often the result of more fundamental differences in sociological structure and to the further fact that the character of the churches is due at least as much to non-religious, social influences as to creedal background.

Three Types of Christianity

In his great work on "The Social Doctrines of the Christian Churches and Groups" the German historian and theologian, Troeltsch, defines three types of Christianity, distinguished primarily by their varying sociological structure and only as a result by theological differences. The three types are church, sect and mysticism. The first represents the dominantly social type of Christianity; the last is so completely individualistic that it rarely brings forth real groups or associations. The sect occupies an intermediate position.

An interesting point in Troeltsch's differentiation of the character of church and sect is his tracing of doctrinal differences back to an original difference in sociological structure. The Christ-dogma, for instance, which itself grew out of the social need of the first community, receives a very different interpretation according to its development in church or sect or mysticism. The Christ of the church is the Saviour who accomplished salvation and justification once and for all through his work and who grants the results of this work to the individual by means of his continuous miraculous activity in the world, the work and the sacraments of the church. The Christ of the sect is the Lord, the pattern and lawgiver, who possesses divine dignity and authority, who leads his community through shame and misery to a salvation which has not yet been really accomplished but which will be completed at the time of his return. The Christ of mysticism is an inner spiritual principle, present in every manifestation of religious feeling. What is true of the Christ dogma is true of other doctrines. The fundamental difference of sociological character expresses itself in corresponding differences of creed.

Social Factors Behind Churches

When the problem of denominationalism is approached from this point of view it becomes apparent that differences in creed and polity form a more serious barrier to Christian unity than is generally recognized. In our non-theological time creedal differences seem unimportant to many and unity appears to be an easily attainable goal. But back of creedal expressions lie more stubborn sociological structures which will not yield so readily to efforts at harmonization.

The sociological study of denominationalism does not confine itself to the examination of the fundamental social structures which lie back of creed and polity. It seeks also to understand to what extent social factors in the complex culture wherein Christian denominations exist have influenced the rise and the development of the groups.

It need not be denied that intellectual considerations play a larger role in the social as well as in the individual life than it is the present fashion to concede. Yet it is evident also, even to the casual observer, that the division and subdivision of Christianity and the tenacity with which the resultant groups cling to their separate identities are due to other than intellectual causes. The creeds, it seems, are often rationalizations of organizations and established customs whose origin was due to less noble but more effective motives than the average denominational theology furnishes. Among these moving forces, responsible for much of our denominationalism, racial and economic factors play an important part. In some cases they are responsible for the rise of new groups; in almost all cases they must be held accountable for the preservation of group identities. The churches and the sects are racial and economic groups to at least the same extent that they are religious groups.

It is not a strange coincidence that America, the land of many races, should also be the land of many churches. Our religious life is but a reflection of our political character. The anarchy of American church life is the direct result, to a large extent, of the anarchy prevailing in European international life. We gather the representatives of a score of countries in a single city and then apologize to the visiting European because twenty church associations have grown up where there should be but one. Yet Europe, not America, is the mother of these children. A brief survey of the list of more than two hundred American denominations indicates that a very large proportion are national churches brought over by the immigrants, along with other native customs and institutions. These churches frequently serve to conserve other racial customs and characteristics, particularly language. Such, furthermore, is the strength of religious conservatism that they usually outlast all the rest of the social heritage of the immigrant group and continue as the only remnant saved from the process of "Americanization." Even churches which have, apparently, been completely naturalized retain marks of this racial origin; often they remain strongly racial in character, though the fact is not recognized by their adherents.

Racial Origin of Churches

The names of many denominations indicate their racial character and origin. In the list of American denominations one finds an Armenian church, a Russian Orthodox church, Norwegian, Danish, Swedish, Icelandic, German and Slovak Lutheran groups, a Polish national church, the Welsh Calvinistic Methodist church, the Hungarian Reformed church and others. It is evident that the strong Lutheran bodies are German; the Reformed churches still carry their German or Dutch heritage with them; the Protestant Episcopal church is better

designated by the term Anglican and Presbyterianism remains beloved of the Scotch. The denominational affiliations of persons whose names begin with Mac or O' or Sch can be guessed with considerable accuracy.

National differences usually operate indirectly, through differences in polity, in type of worship and so also of doctrine. National character may be more the result of cultural environment than of heredity but it is nevertheless a stubborn and unpliant factor. Its influence upon the polity and cult and doctrine of the churches may be noted in the connection of Roman Catholicism with the southern races of Europe, of Protestantism with the northern, and of orthodoxy with the eastern. Each group of nationalities has carried into its religious cult its characteristic temperament which finds expression also in its political and general cultural life. The social heritage of customs and mores has also entered into the religion of each nation and the result has been a different type of cult and doctrine in each case. Rome brought into the faith of Paul not only the legal mode of thought and the organization of the empire but also the disguised polytheism of the masses it won for the new faith. The individualism and democratic organization of Teuton tribes lies back of much protestant theology and polity. A clear recognition of this fact would have saved the fathers much laborious searching for proof-texts.

Next to nationalism and racial character the economic factor has probably been most important among social motives in the process of Christian distintegration. While on the one hand the history of Christianity promptly denied the fact that in Christ there is neither Jew nor Greek, it went on to demonstrate on the other hand that the distinctions between bond and free could also be maintained within the form of Christianity. There seems to be much truth in Max Weber's thesis that the economic character of a civilization depends largely upon its religious character, but the relation is one of interaction. Economic forms and classes have influenced the formation of Christian groups and of Christian thought to a pronounced degree.

Economic Motives

Back of the strife between Lutherans and Anabaptists, which was fought with the weapons of theology, there were unconscious but potent economic factors. Back of the rise of Methodism there was not only the evangelistic fervor of Wesley but also the economic cleavage between classes in Anglicanism. Back of the present day movements toward popular forms of Christianity, as in the Pentecostal groups, lies the economic class division of Christians.

The classes of the poor and the uncultured have always been the cradles of religions and of churches. Only among them, apparently, is religion to be found in its naive and native force. What was true in Palestine and Corinth remained true in Germany and England. In the course of time—partly it may be because of the influence of religion in cultivating habits of thrift and industry—the classes which brought forth new forms of faith in the days of their poverty rose in the economic and cultural scale. New classes of new people or new classes of the poor came in to take their places and these did not find

themselves welcomed or at home in the churches which were once the meeting places of the lowly but had become the ecclesiastical establishments of the well-to-do and the educated. A new seed-plot had been made ready for the cultivation of a new church, which would meet the demand of the untutored for a form of religion offering the sort of cult and opportunity for emotional rather than intellectual expression which alone is adequate for the unschooled. The process can be followed frequently in the history of the religious organizations of a single locality. Williams' study of "An American Town" furnishes many interesting side-lights on one such process.

It would be rash to attempt to classify the denominations of America by means of an economic scale, yet such a classification suggests itself and, on the whole, it would probably represent the actual facts of divergence between denominations as accurately as a theological classification represents them.

One economic distinction is of especial importance. The religious forms of a group are influenced not only by its economic status but also by the general type of occupation of its members. The present cleavage in the denominations between fundamentalists and modernists is apparently due just as much to the transition from an agricultural to an industrial civilization as to the influence of science and philosophy upon religious thought. The liberal's emphasis on ethics is surely in part a product of modern city and industrial life with all the interdependence of human beings this civilization brings with it. The fundamentalist's emphasis on the direct activity of God is not without connection with the agriculturalist's dependence on the forces of nature.

There are many other factors in the culture complex which influence the organization of religious groups and the formulation of doctrines of belief. The standard of education which prevails in a certain class comes to expression in its church. The connection of political form with religious thought and organization has often been noted. These various influences cut across each other and combine in various ways to form the distinctive characteristics of each denomination. Religious thought or experience itself plays its important part, of course, but it does not always nor probably very frequently take the leading role. On the whole it seems that the other factors—economic, racial and cultural—are more potent than theological or religious influences in continuing the anarchic condition of church organization.

The problem of Christian unity is not primarily theological in nature; the issue is not that of adjusting conflicting polities. The problem is the problem of Christianity; the issue is that between the gospel and the world. The churches seeking to preach a gospel which recognized no differences of race or economic status, have reproduced within themselves those same cleavages which they purport to overcome, and they continue to support through their own organization the caste system which their pulpits attack. Are not the churches the church's worst enemy?—*Christian Century*.

Youth and the Church¹

That students are interested in the church was rather clearly revealed at the Evanston Interdenominational Student Conference. But it was revealed, with almost equal clarity, that the sort of a church which will command the consecrated loyalty of the present student generation is an institution considerably different than any now in existence. However much the critical declarations of the students at Evanston are discounted by those interested in the preservation of the ecclesiastical status quo, it reveals a false optimism to underestimate the genuine skepticism of an increasing number of deeply religious young people in the possibilities of the Christian Church—as at present organized—to carry forward the program of Jesus in the world.

Anyone familiar in an intimate way with the thinking of college students will agree, I believe, that not for many student generations has there been so much earnest interest in religion as at present. The books most popular in college libraries are those which deal with science and religion; the topics most frequently discussed at those informal forums that feature the life of every dormitory and fraternity house are religious; the questions which students, on vacation, discuss together and with their understanding adult friends concern the problems of religion.

But it is a striking aspect of this religious interest that, for the most part, it does not relate itself to the church. There seems to be a conviction that the church is something apart from religion—or, at least, that it does not offer much to those honest skeptics who are seeking light on fundamental religious matters.

Evanston attracted one thousand students, representing twenty denominations and nearly two hundred colleges and universities, away from their Christmas vacation, because Evanston offered an opportunity for a frank facing of the facts about the church—both favorable and unfavorable. Had the Evanston conference been set up with the dice all loaded in advance for the church, it is exceedingly unlikely that these representative college students would have made the sacrifices necessary to come.

But after three days, during which the students aired their criticisms and heard from those who are actually trying to work through the church, I believe an overwhelming conviction was reached that, despite its present shortcomings, the church represents the most readily available machinery for doing the work of Jesus in the world. To some people, doubtless, it is a sign of the decadence of the times that any question of that sort should have arisen. The church, by its advocates, is very easily taken for granted as God's most effective equipment. The fact is often overlooked that outside the church are vast numbers of men and women—equally intelligent—who believe quite the opposite. Students, great numbers of them, are at the point of

¹ [This Contributed Editorial was written by Stanley High, who presided at the Student Conference of which it treats.—*Editor.*]

choosing with which particular group they will cast their lot. And the nonchalant assumptions of many spokesmen for the church are hardly sufficient answer for their inquiries.

Evanston, therefore, accomplished a service in that it introduced a great many of these young people, for the first time, to the case work which the church is carrying forward. Students have been interested in matters of race and industrial relationships and world peace. They have not, before, had very adequate opportunity to understand how effectively the church can be used for the solution of these problems. Evanston provided them with a considerable amount of laboratory data.

But Evanston indicated, also, that the full success of these various uniquely Christian projects was, very often, hampered by the disunity and theological divisiveness that exist in the church. From the first session to the last, not a single major topic was discussed without frequent reference to the obstructive influence of denominationalism. No finding of the conference was more heartily indorsed than that advocating organic church unity.

On the question of unity, of course, the students were under no misapprehensions. They readily agreed that denominationalism could not be done away by any overnight process; it is too deeply a part of the overhead church organization of the present. So the proposals accepted advocated the commencement of an educational process; of a unity of projects among young people in the various denominational societies with the eventual end in view of a single great Protestant church in the United States. Certainly, if church unity is achieved, it will come, not by pressure from those who sit at the top, but rather because of the conviction, developed by education, that the purposes which unite the churches are more fundamental than those things which divide them.

The final significance of the Evanston conference will be determined, to a considerable extent, by the church leaders themselves. If the fellowship created at Evanston and the genuine interest in the work of the church aroused there are conserved, they will be conserved because of the active sympathy of churchmen. Evanston provides, I believe, an opportunity which the church can utilize for asserting a more effective and direct leadership in the religious life of college students. Whether or not that opportunity will be accepted remains, of course, to be seen.—*Methodist Review*.

Robbing the Child in the Name of God

It is in the name of religion that the public schools have been almost stripped of religious instruction. That is the significant fact attested by religious leaders, and one of them distributes the blame on the three great branches of religious faith represented in the United States. It is for them, then, to repair the wrong they have done by agreeing on, and putting into effect, some means of giving religious instruction to the child, now practically denied him in many parts

of the country. This practical secularization of the schools, says Prof. Luther A. Weigle of Yale, chairman of the Commission on Education, is an incidental result of the working out, under sectarian conditions, of two principles fundamental to American life. The first is the principle of religious freedom, which insures the separation of Church and State and guarantees freedom in religious worship. The second is "the principle of public education for citizenship in a democracy which lays upon the State itself the duty of securing its own perpetuity and shaping its own future by the education of those who, as citizens and voters, constitute its sovereigns." The fulfillment of these principles throughout almost 150 years of our national history, says Professor Weigle, has brought about, on the one hand, a constant increase of emphasis on civic, social and industrial aims in public education, as contrasted with religious aims, and, on the other hand, has put the public schools at the mercy of minorities with respect to matters of religious conviction. The result is the present situation, with the public schools almost completely stripped of religious elements. Professor Weigle makes these assertions in an address delivered at the annual convention of the Executive Committee of the Federal Council of Churches, recently held in Detroit, and quoted in the press. As to the responsibility for the condition he portrays, he says:

"It is too often assumed that the blame for this situation rests upon the Jew and the Roman Catholics. But the fact is that the Jews have had practically nothing to do with it. The Roman Catholic Church has had a great deal to do in the last half century with the exclusion of the Bible from the schools. But the secularization of public education has been in large part accomplished before the Catholic Church in this country was strong enough to raise its protest.

"Protestant churches must realize that they are quite as much to blame for the present situation as the Catholic Church. The fact is that adherents of all faiths have been far more concerned to see to it that the public schools should not contain any element inconsistent with any of their particular beliefs and practises, than they have been concerned to conserve in these schools the great fundamental principles of religion and morals upon which they all agree."

In this practical exclusion of religion from the public schools, says Professor Weigle, there is great danger. The situation, he believes, will, in time, imperil the future of religion in this country, and, with religion, the future of the nation itself. He goes on:

"For such schools to omit religion is a matter of far more serious consequence than for the schools of a generation ago. The older schools obviously afforded to children but a fraction of their education; the larger, and in many respects the more important, part of education was left to the home and community.

"The principle of the separation of church and State must not be so constructed as to render the State a fosterer of non-religion or atheism. Yet that is precisely what we are in danger of doing in America to-day.

"We may expect the public schools to do more in the way of moral and religious education than they have been doing. They can take steps to offset or wholly avoid the negative suggestion involved in the present situation.

"The most potent religious influence in the life of any school is to be found in the moral and religious character of the teacher. The public schools of America are not irreligious because their teachers are almost everywhere men and women of strong moral character and of definite religious conviction. Without the direct teaching of religion, these teachers, by the character of their discipline and the spirit which they maintain in the life of the schools, have been and are of profound influence in determining the character of American boys and girls.

"Even the religious heterogeneity of our population does not necessitate the present degree of exclusion of religion from public education. It is because we have held our different religious views and practises in so jealous divisive and partizan a fashion that the State has been obliged to withdraw religion from the curriculum and program of its schools."

Church and synagog, urges Professor Weigle, should realize that they are responsible for a share of the education of American children, and should maintain church schools for the teaching of religion that will match up in point of educational efficiency with the public schools. This plan is now under way, and to Professor Weigle

"It seems clear that the movement is destined to bear permanent results, and that ultimately week-day sessions of the church schools will be as a general rule granted a reasonable portion of the time from the public-school schedules. A demand for time is not the first consideration; churches should begin by making sure that they have a program and curriculum of sufficient educational value to justify the grant of time.

"We may expect that the churches and synagogs will approach one another in mutual understanding and cooperate, more largely and more responsibly than they have hitherto done, in a common educational purpose and policy. They must cease that overemphasis upon differences, to the neglect of their common faith and aspiration, which has been responsible for the present situation.

"Let the various religious bodies agree on an educational policy with respect to their own teaching work and to the sort of recognition that they desire religion to be afforded by and in the public schools. Let them do their share of the education of children in a way that merits recognition, and a fit measure of recognition is made possible and will almost certainly follow."—*Literary Digest*.



Book Review

(When ordering books, please mention this Magazine.)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

The Church and the Ever-Coming Kingdom of God.

(A discussion of the evolution of a righteous social order with special reference to the mission of the church in the process.) By E. E. Everett Kresge, Ph.D. The Macmillan Co., 1922. 316 pages.

The author believes that we are living in the morning twilight of a new age. There will be reconstructions in our social life—in government, in industry, in education, and in religion. The Church should be a vital factor in this work of reconstruction. But if the church shall assume moral leadership in the new age, there is need of a reconstruction of her own program—of her theology and of her practice. The individualistic program of salvation worked out in the individualistic ages of the past cannot meet the requirements of the new age. Any one who can read the signs of the times can see that a social gospel is demanded in our day. The only scriptural basis from which the social gospel can consistently be preached are the ideals and principles which cluster about the prophetic conception of the *Kingdom of God*. This material has been greatly neglected in our study of the Bible, and the church must rediscover this Kingdom-conception of Jesus and the prophets or else fail in the mission that was entrusted to her.

This book endeavors to show the church's mission in the difficult task assigned to her. While it naturally covers the same ground traversed by many others in the last 10 or 15 years, the author shows that he has thoroughly thought through the problems confronting him. He takes a very critical position in judging the church's mistakes and sins of omission, in her theology and practice, but while one may disagree, the writer's ability and good intention cannot for a moment be questioned.

Like all advocates of the social gospel he puts the idea of the Kingdom of God in the very center of Christ's teaching (the term occurs 111 times in the three synoptic gospels). This Kingdom was to be established on this earth by the evolution of ethical principles. Its meaning is a social organization based on righteousness. The fatherhood of God and the brotherhood of man are its ruling principles. God is the father of everybody, every individual and every people. Jesus is the proclaimer of the coming of this Kingdom. Salvation does not come by atonement, understood in the old way. Jesus does not save by his death. God's forgiveness is not grounded on Christ's substitutionary death, but on a moral change of the man. The spirit of the Kingdom is that of service, to the point of sacrifice. The individual is of supreme

worth, things material are only means to an end. Not only the soul is to be redeemed, but also the body and its material relations. The will of God as exemplified in the life and attitudes of Christ is to be carried out in every relation of life.

This program of Christ was later seriously modified by the church. Even with the apostles the church moved into the place of the Kingdom. According to the author the church came into existence not by divine action (the Spirit's descent), but under the constraint of a biological law. Her origin was not more supernatural than the origin of our public school (!).

Paul, especially, is held responsible for making of Jesus a supernatural saviour instead of the herald of the Kingdom of God on this earth. He is the father of Christian theology, and his influence has lasted down to our day. Greek philosophy is another factor that accounts for the development of speculative theology instead of a practical application of the gospel to human life. The Roman Catholic Church completed the process of identifying the church with the Kingdom of God and of making her an end instead of a means to an end. The Reformation freed the individual to some extent, but theological definitions and intellectual assent continued as of greater worth than a reconstruction of life according to Christ's program: individual salvation, chiefly from the wrath to come, was sought, social regeneration was not even thought of.

The dogmatic tendency in theology and church was bound to call forth a reaction. This reaction set in in the period of intellectual enlightenment ("Aufklaerung"). (The author dates the beginning of the critical movement from Schleiermacher, but it was earlier than that. Schleiermacher is called the father of modern theology because he liberated it from philosophy, not because he introduced the critical spirit and method.) The methods of science were applied to the study of the Bible, the life of Jesus and of Paul. They have taught us to see a human element in the word of God and have made some of our theological doctrines more flexible. The writer contends for a reconciliation between religion and science. They each have their legitimate functions and one must not interfere with the other, nor must they be divorced from each other. The warfare between religion and science should cease. Only if the church is willing to make her peace with science, and, furthermore, if she will fully adopt the social gospel can she be an adequate instrument for the development of the Kingdom of God.

In chapter III the writer deals with the "extensive growth of the Kingdom." He pays particular attention to the evangelization of the home land. He tells us that at present the church reaches only 25% of the people of the country and that, incidentally, of this 25% only one-fifth are regular attendants at service. To get after the 75% that are outside the church is the real problem, and Protestantism can never perform this task until it consolidates its forces and ceases to make denominational growth its chief end.

In chapter IV the "intensive growth of the Kingdom," or the problems of Christianization, is taken up. Here Kresge deals with the regeneration of the "environment" which must accompany individual regeneration. The chapter is of extreme length—over 100 pages—and here we will state that a better balancing of the subjects treated, an avoiding of repetition, a separation of historical matter from the treatment of present problems would have helped the book very much. Nevertheless the social tasks of the church are described with much impressiveness and a program is mapped out for her that would not very well be more exacting.

Still the author is optimistic as to the future. The worst enemies of the church—and the kingdom—he thinks are those who say the ideals of the social preachers are beautiful but they are not practicable. They can and ought to be realized. Of course under the present capitalistic system it is very doubtful whether they would flourish. It ought to be replaced by a cooperative system. The people, as they control politics, ought to control industry and all means of production and of distribution. This would seem to be equivalent to socialism, but the writer never commits himself plainly in that direction.

We have read the book with absorbing interest. We often disagree with the author on theology, but we believe that his presentation of the social program of the church shows an unusual grasp of present-day problems.

Everlasting Life. A Creed and a Speculation by William W. Keen, M.D. J. B. Lippincott Co., 1924. 86 pages.

This little volume is a noble confession of faith by a former professor of surgery, nearly 90 years old. It is interesting, not only because of the author's advanced age, but also because of the illustrations drawn from the science of biology.

Born in 1837 the writer still has a vivid recollection of the excitement he passed through as a child when Miller persuaded so many that the second advent of the Lord was close at hand. In his youth he took the Bible as a literally inspired book, believing all its statements of equal value and authority. Since then he has become free of the bondage of the letter. He is even an evolutionist, but his faith in God behind the evolution, in the divinity of Christ and the reality of the atonement are unshaken. His creed is expressed in John 3: 16. It is, according to him, the most satisfactory explanation of the Christian faith and the surest guide to the true, the everlasting life. No other creed should be required of any one. Christ had divine nature imparted to him in his prenatal state. He rejects the virgin birth, for the usual reasons (Paul and John don't mention it; Christ is the "Son of David," which he couldn't be if he was not Joseph's real son, etc.); but he has no quarrel with him who believes in the stories in Matthew and Luke (chapters 1 and 2). The atonement is a real fact although he cannot advance a satisfactory theory; no one should be held to just one explanation of it.

In the second part of the book, "A Speculation," the author allows his fancy to play on the question how we shall spend our time in heaven. He thinks it will be a time of growth in all knowledge, and mentions favorite fields of his, such as comparative anatomy, biology, physics, etc., where he expects the mind to have a fruitful field of development. The book is written in a fresh, simple style. Being a layman's contribution, and a scientist's, it treats the subject from a new viewpoint, with reverence, and with new light from important fields.

The God of the Early Christians, by A. C. McGiffert. Charles Scribner's Sons. 1924. 200 pages.

In this book the writer traces the development of the idea of God in the first Christian centuries. It is commonly thought that the problem of the first Christians, coming as they did from Judaism, was how to harmonize the deity of Christ with Jewish monotheism. According to McGiffert it was just the opposite: the real difficulty for them was how to preserve monotheism with their faith in the divinity of Christ. And still more so was this the case with the Gentile Christians. They had experienced redemption through Christ. He had become their Saviour, therefore their God. In monotheism they took little interest. Just as in the mystery religions the God of the cult became to the initiated the one God that counted—although there might be others—so the Christian believer accepted Christ as his God. He was only a later development, when the philosophical interest of the theologians began to reflect on the requirements of monotheism and the relation of Christ to God.

Jesus, according to McGiffert, in his conception of God went in nothing beyond the Jewish idea. He himself was a loyal Jew to the last. His God is as austere as the God of the Old Testament. In the Synoptics the love of God is never mentioned although in Matthew alone God is called father 44 times. Little is said about forgiveness in the first three gospels. Jesus' gospel was not a gospel of forgiveness but of the Kingdom of God. Jesus' idea of God as the loving Father did not originate with Jesus, it is often found in the Jewish literature of the time. In fact, nearly every word that Jesus spoke about God might be duplicated by quotations from Jewish writings. "His uniqueness, so far as his teaching goes, lay not in the novelty of it, but in the insight and the unerring instinct with which he made his own the best in the thought of his countrymen." Jesus was not deified by the early Jewish Christians, McGiffert calls attention to the fact that Jesus, in the Synoptics, never calls himself the Son of God. The only passage where he does, Matt. 11: 27, McGiffert cannot accept as genuine. It seems too closely to resemble John's language to be regarded as originally Synoptic.

It was the apostle Paul who looked upon Jesus as divine. According to him he was pre-existent and became incarnate in Jesus Christ. Paul had by him become saved, i. e., escaped from the thralldom of the flesh by becoming united to the divine spirit. This redemptive experience gave him the faith in Christ's divinity.

So, then, according to the writer, we owe our faith in Christ's deity to Paul. It may certainly be doubted, we say, that Paul was the first one to rise to this faith. Thomas' word after the resurrection is indeed only found in John. But Peter, in the Pentecostal sermon, raises him to the right hand of God and calls him Kyrios. And the first Christians worshiped him ("those that call upon His name"). But more important is the question, could the Jesus whom we see in the gospels (Synoptic), be anything but divine? He whose authority is such as was never assumed by any prophet ("but I say unto you"); who healed the sick; raised the dead; stilled the tempest; whose body was broken for us; who rises from the dead; promises to be with us could he be a religious genius only (of "unerring instinct"), or were not John and Paul (and Peter and the early Christians) justified in calling him the Son of God, in a unique sense? He is, then, certainly considerably more than a loyal Jew who "made the best in the thought of his countrymen his own."

In discussing the faith of the Gentile Christians the writer makes a good deal of the idea that they were so impressed with the saving quality of Christ that to them he was not only divine but the only God they cared about. They had little or no concern with monotheism. Even Paul, he says, preached not God to his converts, but Christ. God might be in the background of their thoughts but Christ was in the foreground. There may be some truth in that, but nevertheless Christ is always represented as the one who reconciles us to God. Paul indeed preaches the grace of Christ but also the love of God. Christ is the "mediator" between God and man. How then can we imagine that the Father was forgotten by the early Christians when the very title of Christ, *the "Son,"* constantly reminded them of him?

Gnosticism was a movement that greatly influenced the religious thought of the time. Underlying it was the conception of the antagonism between matter and spirit. Matter was evil; it could not have been created by God. The world therefore was made by a subordinate spirit. In it the spirit is in bondage to the flesh. Christ comes in the semblance of the flesh in order to save the spirit.

Gnosticism was combatted and finally conquered, not, according to McGiffert, to save the true humanity of Christ, for the Christians cared more for his divinity, but because a *creator* God was needed. Without having created the world and controlling it he would not have the power needed for his providential care.

In the later stages of this era the theologians built up the doctrine of the unity of the divine being. The Son was called the Logos, i. e., either the inner reason or the outgoing revelation of God. He was taught to be pre-existent and having become flesh in the son of the virgin.

McGiffert thinks this wrought a permanent confusion in the Christian thought of God because it divides the divine being. Jesus or the Logos was also taught to be the creator and judge of the world. He thereby becomes the Father's double, distinguished from him only in name. Better it would have been, he says, if, with the Modalists, the

church had seen in the Son of Man the Father himself, i. e., his revealer and representative on earth (and not one coexistent with the Father in all eternity).

The writer does not give his own conception of God but we can see he does not believe in a supramundane, immanent trinity.

His book shows a remarkable familiarity with the writings of the early fathers, especially Tertullian and Clement of Alexandria. The numerous and extended quotations from these sources are very interesting. His special thesis (as explained above) does not seem to us to be convincingly proved.

Christianity and Liberalism, by J. Gresham Machen, Assistant Professor of New Testament literature and exegesis in Princeton Theological Seminary. The Macmillan Co., 1923. 188 pages.

If one is to measure the strength of a movement by the literary output it produces, liberal theology seems to hold the center of the stage. At any rate most of the writers that have of late given their views of the Christian religion belong to the liberal school. It seems as though the intellectual leaders of the times have a natural tendency to deviate from the path of orthodoxy. The situation is similar to the period in Germany when Ritschlianism was in the ascendancy. Nearly all professors and writers of special ability ranged themselves on the side of the great Goettingen theologian. The Prussian minister of education ("Kultusminister") was credited with saying he would be glad to fill a vacancy with an able "positive" professor if there only were such.

Nevertheless when we think of the rank and file of the pastors in the actual ministry and the people in the pews, an overwhelming majority still holds to the faith as "once delivered to the saints." They will be glad to read a book like the one before us, written by Professor Machen of Princeton, a staunch defender of the unadulterated gospel of Jesus Christ.

Machen considers "it a fallacious position for the Liberals to say that Christianity is a life or a way of life, not a doctrine. He claims that, of course, Christianity is a life but one founded upon a message, the fact of Christ's coming. This coming was for the purpose of saving mankind. As soon as we assign this purpose to his coming, as soon as we *interpret* the central fact of his life, his mission, we formulate a doctrine. It is easy to show that a certain teaching about Christ's person and work belonged to the very origin of the Christian religion. It is still more certain that Paul preached everywhere, and insisted upon certain elementary teachings in his gospel presentation and combatted vigorously the perversion of these teachings. And such teaching elements are also found in the gospels.

Modern Liberalism is averse to doctrinal teaching and preaching. The only dogma—if we may so term it—that it knows, is that of the fatherhood of God and the brotherhood of man. Christ's towering

importance lies in the fact that he realized in himself the highest degree of God-consciousness. His God is the God of love who embraces all humanity with a father's affection. To know him is to love him, and to love him is to love those whom he has created and desires to lift to himself. Christ combined in himself this twofold affection in a perfect manner. His lofty teaching and inspiring example are to set humanity on the same road to religious and moral perfection, i. e., to love of God and man.

This happy picture of liberal theology Machen shows to be far from what is found in the New Testament. According to it Christ is chiefly the great religious and ethical teacher. But according to the Bible he is a Saviour. Machen gives this function of the Lord its central place. The cross of Christ is to him the climax of his work. He believes in, and stresses heavily, the fact of the atonement. Christ is not only the teacher of righteousness, or the pioneer of a new type of religious life. He is not "the first Christian." He is the "object" of our faith. Only through him we come to the Father. Mankind in general is only partaker of the divine fatherhood in so far as he is the creator.

If Christ were only the prophet revealing God's nature, how would we explain his Messianic consciousness, his sinlessness, his miracles, his divinity?

He is more, he is the God-man. And his followers are helped from sin, not by teaching only, but a spiritual rebirth. Liberalism offers a set of Christian principles, it is chiefly ethical; it is "in the imperative mood—Christianity is a triumphant indicative."

Machen is so impressed with the irreconcilable antagonism between Liberalism and biblical Christianity that to him they represent two religions; there can be no peace between them. A complete separation of Conservatives and Liberals is the only solution.

It must be conceded to Machen that on the whole he really represents the old time Christian theology. In nearly everything we have to record our agreement with his contentions. His orthodoxy, though, is too rigid. It is well enough to underscore the atonement, but it is very possible that our old conception of it needs a new way of stating and clarifying it. And the word of God is, to be sure, our supreme authority, but Machen's view of "plenary" inspiration is neither clear nor satisfactory. Then he fails entirely to do justice to the social implications of the gospel. All he says in that respect is that in social relationships only really Christian personalities can bring about a decisive change. According to him then the conversion of the individual would Christianize the social order. The captains of industry would not be greatly disturbed by such a preaching. They don't object to the "saving blood" of Christ. They save their wrath for the prophet of righteousness who insists on a recasting of society in keeping with the ideals of heralds of the Kingdom of God. Jesus as a prophet of righteousness has, therefore, a great mission for this age of reconstruction, although Christ, the Saviour, is by no means out of date.

Finally, we can not approve of the drastic methods, advocated by the writer, to cast out the Liberals or to leave them to their own devices. We should rather tolerate them to a certain extent and be hopeful that time and circumstance may teach them the onesidedness of their preaching, while at the same time we should not be unwilling to learn from them all that they can give us of new viewpoints and wider applications of the gospel of Jesus Christ.

Religion and the Mind of Today, by Joseph Alexander Leighton. D. Appleton and Co., New York, 1924. 372 pages.

The author of this book, professor of philosophy in Ohio State University, holds "that Jesus Christ and the spiritual motives and standards emanating from him embody the high-water mark of ethical and religious insight thus far." Nevertheless he is convinced that there is an urgent necessity of a religious reformation. Our new civilization will have a religion but it must be one which unites the exalted spiritual principles of the founder of Christianity with the scientific spirit. The Protestant Reformation was a work half-done because the Reformers had not imbibed the spirit of the new science. Their antiquated cosmologies, theologies, psychologies, ethics, and doctrines of salvation built up around the sublime human figure of the prophet of Nazareth cannot be harmonized with modern science.

The world cannot get along with morals only, it needs the religious faith that the supreme values of life are realized in a supreme reality, i. e., in God. It needs also the practical side of religion, namely, reverence, prayer and obedience.

The ordinary distinction between natural and revealed religion will not hold, according to the writer. All religion is natural because it is the natural outcome of man's struggle towards a higher life, and it is all revealed because it is the interplay of the human spirit with the deep and mysterious pulse of the Universal Life.

Every form of organized religion is the expression of the whole social and moral culture of an age. Classical Christianity was the supreme expression of the ethical monotheism of the Hebrew prophets with Greek philosophy. The time is ripe today for a new synthesis of religion with the culture of the age, its science and its social aspirations. Every religion implies a philosophy, a metaphysics, a doctrine of the Kosmos, for religion presupposes that the life-values which it makes central and supreme, are grounded in the ultimate nature of Reality. The modern conception of order, unity and continuity in nature rules out special divine intervention. The cosmologies and anthropologies of prescientific ages cannot be accepted by modern man, nor can the inerrancy of the Bible.

Still man needs ethical help from religious faith. No moral power can be drawn from the study or worship of nature to save society. The task of the churches is that of conserving and enforcing the Christian moral values of civilization. Few only find help and consolation in philosophy; for the many a passionate and energetic religious conviction is the condition of moral health and vigor.

Jesus taught and incarnated, in his deeds and his supreme act of sacrifice, what is at once the noblest, the most self-consistent, the simplest and the most heroic type of human spiritual life ever revealed to man. Jesus is the herald and prophet of the Kingdom of God, an eternal order of spiritual persons. This order is to be realized by the inspiring influence of his own redeeming love, propagating itself through those who have received the spirit of Christ. The establishment of this order is gradual and is destined to become universal. The cataclysmic view of a sudden fulfilment of the Kingdom vision is probably due to the misunderstanding of the disciples.

The author has a wholly non-miraculous interpretation of Christ's life and work. Christ's healing miracles, raisings, his supernatural birth, his resurrection and ascension are all only symbols, not actual facts. It is the beauty and spiritual authority of Christ's person and work that counts. We have no need of empty tombs with grave clothes lying folded; no need to put physical hands into physical wounds. The early disciples might clothe their faith in the triumph of Christ in physical symbols; we see things in a clearer light. Faith in Christ is trust and confidence that the life revealed by Christ is the expression of the deepest and most enduring Meaning, Will and Purpose of God.

Thus the author goes on to find for the modern man a solution for many deep problems, spirit and Kosmos, matter and spirit, immortality and science, religion and social progress. He is deeply religious, reverent and thoroughly modern.

His view of a non-miraculous Christ and Christianity we consider absolutely unsatisfactory and impossible. Christ, the religious genius, is not the Christ of the New Testament, is not the Saviour of man; but the writer's insistence that science alone cannot satisfy man, that the supreme value can only be guaranteed and realized by him who has the mind of Christ, is heartening. Besides, the way he does it should compel the attention even of the outsider and will be a mental and moral stimulus to every intelligent reader.

Life of O. S. Marden, by Marg. Connolly. 1926.

Dr. Marden, the editor of *Success* magazine, died nearly two years ago. The recently published *Life of Orison Swett Marden*, by Margaret Connolly (Cromwell, \$3.00), is the inspiring story of a man whose natural ability was great—though his biographer ought not to make him ridiculous by calling him a "twentieth century materialization of Aristotle and Plato"—whose will power was still greater, and whose unselfish determination to make everything in him count for the good of humanity was supreme. His original capital was poverty and ambition. His goal and passion was success. His middle name was Swett. Orphaned at seven, he had a hideous boyhood "bound out" to work for board and clothes for a remarkable succession of scoundrels who starved and beat him. He was stirred by reading Smiles' "Self-Help." His struggle for an education was continued until he had been gradu-

ated from college and from schools of law, medicine and oratory. He met Frank Munsey when both were waiters at a summer hotel. He became a hotel manager, made money, invested in hotel property, accumulated a considerable fortune. Meanwhile he wrote a book, the manuscript of which was burned in a fire which consumed one of his hotels. An extraordinary series of calamities—fires, collapse of the Nebraska boom, cyclone, and smallpox—wiped out his hotels and reversed his fortunes. Like mountains mirrored in a still lake, his debts were as deep as his fortune had been high. Penniless and in debt at forty-four, he refused a good salary to manage the Coronado Beach hotel, and sat in a back bedroom in a Boston boarding-house putting his soul into a book on "Pushing to the Front,"—when he had apparently already fallen to the rear. The book succeeded, as everybody knows. It went through 250 editions in America, was translated into twenty-five languages, sold nearly a million copies in Japanese. Then came the founding of the magazine, *Success*, its quick rise to popularity, its failure—due according to the biographer—to the adoption of policies contrary to the judgment of the editor, and the founding of the *New Success* magazine. The story of such a life should be a tonic in the blood of any boy or man who sees the desirable goals of life beyond a barrier of difficulties, and perhaps equally so to one who sees life as a confused blur without distinct objectives. It is easy and cheap to sneer at the professional optimist and the high-voltage go-getter, and to call Marden's ideal of success materialistic. But it wasn't. Remember that the turning point of his life was the place where he refused a comfortable salary and devoted himself to writing a book which he thought the world needed. Babbit does not do that. I am sending my copy of the life to a boy of sixteen and I expect it to do something to him.—W. E. Garrison in "*Christian Century*."

Christliche Dogmatik von R. Seeberg. 2. Band. (Lehre von der Sünde, von Christi Person und Werk, Kirche, Vollendung.) A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung. 1925. 640 S. Geb. M. 21.50.

Im Januarheft dieses Jahres haben wir den 1. Teil dieses Bandes besprochen; wir fügen jetzt einiges hinzu über den letzten Teil, der von der Kirche, Heilsordnung und Vollendung des Reiches Gottes handelt.

Wir sahen vorher, daß der leitende Gedanke dieser Dogmatik die **Aufrichtung der Gottesherrschaft** ist, oder des Reiches Gottes. Wenn diese Zielstellung auf den ersten Blick unsre sozialgerichteten Freunde sehr sympathisch berühren möchte, so handelt es sich für S. dabei doch um etwas ganz anderes als bei den Sozialtheologen. Das wird sofort klar, wenn er uns sagt, daß das Reich Gottes eigentlich in der **Summe der Erwählten** bestehe. Seine sichtbare Gestalt und sein Hauptmittel zu seiner Herstellung hat es in der Kirche, obwohl in der Kirche sich nicht bloß Erwählte befinden, sondern eine Masse Mittläufer und Gleichgültiger.

Die Taufe der Erwachsenen gibt die Wiedergeburt, oder, wenn Glaube und also auch Wiedergeburt schon vorher vorhanden war, so läßt sie sie neu erleben. Die Kindertaufe sichert dem Täufling Anteil an Christo und Mitgliedschaft an seiner Kirche zu.

Das Abendmahl sollte Jesu Jüngern einen Ersatz seiner leiblichen Gegenwart geben. Der Gläubige empfängt in demselben den Eindruck von der geistigen Gegenwart Christi. Das „in, mit und unter“ der Lutherischen Auffassung läßt man besser ganz fallen. Doch ist das Abendmahl nicht bloß Symbol. In einem kurzen, abgeschlossenen Akt teilt sich dem Genießer dies Heil als eine Einheit mit.

S. unterläßt es ganz zu betonen, daß das „sinnliche“ Zeichen des Sakraments eben durch seine sich an die Sinne richtende Natur den Glauben stärkt.

In der Heilsordnung gibt S. der „Berufung“ eine Oberstellung. Sie faßt alle andern Akte des Heilswegs in sich. Die Berufung ist die zeitliche Ausföhrung des ewigen Gnadenwillens Gottes. Nach reformierter Weise leitet er Heil oder Unheil des Menschen von Gottes freier Wahl ab. Er hat nicht die einen erwählt, weil er voraussah, daß sie glauben würden und die andern verworfen, weil er das Gegenteil voraussah. Gottes allmächtiger Wille ist der Urgrund von allem Geschehen und allem Wollen des Menschen. „Er erbarmt sich, wessen er will . . .“ Das scheint eine abstoßende und unerträgliche Lehre zu sein, die auch menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit aufhebt. Doch hält S. fest an ihr, freilich bloß für das **geschichtliche Leben der Menschheit**. Ohne Zweifel wird es im Jenseits noch Möglichkeiten geben, für oder wider Christum sich zu entscheiden.

Der Gläubige dringt zur Heilsgewißheit durch, indem er in sich die Tendenz findet, das zu wollen, was Gott will, obwohl er von Natur doch das wollte, was widergöttlich ist. An seiner Richtung auf Gott hin merkt er, daß er trotz eintretender Sünde Gottes Kind ist. Der wahrhaft Gläubige gelangt mit Sicherheit zur Seligkeit. N. S. ist dieser von S. gegebene Maßstab nicht hinreichend. Das Wort Gottes mit seiner Verheißung muß oft den stärken und aufrichten, dessen „Tendenz“ oft genug von Gott abstrebt, wenn auch zu andern Zeiten auf Gott hin.

Auch in der Eschatologie geht S. vielfach eigene Wege oder Bege, die von dem Hergebrachten abweichen. Natürlich hält er fest daran, daß der Gegensatz von Gut und Böse im geschichtlichen Leben der Menschheit nicht überwunden wird. Dieser Gegensatz spitzt sich vielmehr immer mehr zu. Die gewöhnliche Auffassung ist die, daß derselbe in einem persönlichen Antichrist seinen Höhepunkt findet. S. glaubt statt dessen, daß antichristliche Mächte wieder und wieder in Organisationen ihren Ausdruck erhalten. Ein tausendjähriges Reich, wo Satan gebunden wird, und eine doppelte Wiederkunft verwirft er. Das Bild vom tausendjährigen Reich stellt Ruhe- und Sammlungszeiten dar, die in der Kirchengeschichte sich je und je wiederholen. Das Weltgericht schließt die Menschheitsgeschichte ab. Eine Auferstehung der Ungerechten wird abgelehnt.

Die Ewigkeit der Höllestrafen ist ein Gedanke, nicht nur unsäglich grauenhaft, sondern auch völlig zwecklos. Er läßt sich in keiner Weise weder mit der Liebe Gottes, noch mit seiner Gerechtigkeit vereinigen. Gott als der allmächtig Wollende wird seinen Willen durchsetzen. Die ihn hier nicht gekannt oder sich nicht ihm unterworfen haben, werden drüben eine Gelegenheit bekommen und von dem Erlöser zur ewigen Vollendung bereitet werden. „So lange es auch nur einen, wenn auch noch so ‚gefesselten‘ und wirkungslosen Willen in dem Universum gäbe, hätte der Geist Gottes sein Wollen in der Geisterwelt und somit den Zweck der Welt nicht durchgesetzt. Somit ist

aber auch die Erlösung durch den Geist Christi allen Geistern vermeint und wird an allen die erlösende Wirkung durchgeführt werden." S. weiß, daß diese Ansicht in der Schrift keine feste Basis hat, daß sie also Spekulation auf Grund von theologischen Prämissen (Gottes Allmacht, Gerechtigkeit, Liebe, Weisheit) ist. Jedoch hat sie an gewissen Stellen Anknüpfungspunkte: 1. Kor. 15, 28: „Es wird ihm (Gott) alles untertan sein — und er wird alles in allem sein.“ Ähnlich Röm. 11, 32—36: „Er wird sich aller erbarmen,“ und: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge.“ Sollte diese Zweckbestimmung alles Menschlichen, „zu ihm,“ nicht erreicht werden, ja an den meisten ins Gegenteil umschlagen? Vgl. auch Röm. 8, 19—23.

Andre helfen sich aus der menschlichen Eventualität ewiger Höllestrafe heraus durch die Annahme der Vernichtung der endgültig Verhärteten. Jedenfalls scheint uns — mit S. und vielen andern — die traditionelle Auffassung von einer nie endenden Pein so unerträglich, daß wir hier lieber mit S. spekulieren wollen, als mit den Orthodoxen ungezählte Millionen einer in alle Ewigkeiten fortwährenden Pein übergeben. Man stelle sich vor, daß wir Grund hätten, von einem unsrer Lieben anzunehmen, daß er unbekehrt in die Ewigkeit gegangen sei. Wie sollen wir je über dem Gedanken zu Ruhe kommen, daß er im absoluten Sinn verloren sei, obwohl er doch in alle Ewigkeit fortexistieren werde?

Hiermit schließen wir mit S.s großer Arbeit ab. Das Studium des Werkes ist insofern von besonderem Interesse, als S. bei jedem Artikel sich mit dem Schriftzeugnis sowohl wie mit der traditionellen Auffassung ausführlich auseinandersetzt. Seine eigne Ansicht ist gegenüber beiden meist eine kritische. Man mag da oft nicht mit ihm gehen; jedenfalls wird uns überall Anlaß gegeben, die eigne Auffassung einer Nachprüfung zu unterziehen.

Den 1. Band von S.s Dogmatik haben wir im Novemberheft 1924 (S. 476—479) besprochen. Wir weisen auch auf seine (kurze) „Ethik“ hin, die wir ebenfalls f. Bt. angezeigt haben.

